ان زيد وعمرو اجزاء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة الاجتماعية اه فاعتبر الجزئية فى المعروض
بواسطة الاعداد العارضة اذ الهيئة الاجتماعية انما حصل له ذلك بواسطة عروض الثلثة وقد صرح به فى بعض
تصانيفه حيث قال هناك ولاشك انه اذا وجد الثلثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فالاجتماع والترتب انما حصل
للاحاد بواسطة الاعداد العارضة وان لم يكن بينها ترتيب هذا لكن لما كان ظاهر ما قرره هٰهنا موهما لكون الترتب
بين المعروضات الموجودة مترتبا لاعدادها العارضة لها اورد عليه السؤال بقوله فان قلت اه ثم اجاب بما حاصله بواسطه
ان المقصود من هذا الوجه اثبات الترتيب بين المعروضات الموجودة بواسطة الاعداد العارضة لها ليجرى برهان التطبيق
فيها فان كان بين الاعداد العارضة لها ترتيب فيها ونعمت والا فعدم الترتيب بينها لاينافى وجود الترتب بين معروضاتها
بتلك الاعداد العارضة لانا نعلم بداهة ان معروض الثلثة جزء من معروض الاربعة وان لم يكن الثلثة جزء من الاربعة
وهكذا وبهذا التقرير التام سياق الكلام مع سباقه والوجه المذكور مع سؤاله وجوابه كما حققناه وهو الموافق
لما قرره هذا المقام فى الموزجه فلا ان يحمل كلامه هٰهنا ايض على ما حرره هو بنفسه والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق
ان الوجه السابق لا ينظر فيه فى اثبات الترتب بين المجموعات الى اعتبار عروض الاعداد وانما الذى فيه هو اثبات الترتب
بينها باعتبار اسقاط الواحد مثلا بخلاف هذا الوجه فان اثبات الترتب فيه بين الامور انما هو باعتبار عروض
الاعداد واعتبار الاسقاط من اعتبار العروض ومن الفرق ايض ان الترتب فى الوجه الاول انما يوجد من المعلول
الاخير باعتبار اسقاط الى غير النهاية وفى هذا الوجه يوجد الترتب فى تلك الامور فى اى موضع اعتبر عروض الواحد له
سواء كان معلولا اخيرا اولا ومن هذا نشأ فرق بينه وبين الوجه السابق ان الشق فى الوجه السابق الى جانب
العلل ان المتعين فيه هو المعلول الاخير وهو المجموع الاخير اذ لم يوجد اول الاجزاء فيه وهٰهنا فى جانب المعلولات
ان العلة التى هى الواحد معين ليس قبله علة اخرى بل هو علة للاثنين وهو علة للثلثة وهكذا اه وبالجملة الانتقال
هٰهنا من العلة الى المعلول وفى السابق بالعكس وقد سبق ان برهان التطبيق يجرى فى سلسلة المعلولات كما يجرى فى سلسلة
العلل ومن الفرق ايض ان الانتهاء فى جريان برهان التطبيق بهذا الوجه الى مجموع لايكون مجموع اذيد منه مع تناهى
احاد المجموعات والا لم يلزم تناهى المجموعات وهو بط بجريان برهان التطبيق كما هو المفروض واما فى الوجه السابق فالانتهاء
فيه الى مجموع لايكون مجموع انقص منه وهو الاثنان على ما سبق ويلزم منه تناهى احاد المجموعات واحاد المجموع الاول ايض
كما سبق وبهذا التقرير الانيق ظهر اختلال ما قاله الفاضل المحشى فى تقرير هذا الكلام ما حاصله ان مراده من هذا هبو م
الكلام بيان استلزام الامور الغير المتناهية الترتب من وجهين الاول الترتب فى الاعداد العارضة لها والثانى
الترتب فى المعروضات لتلك الاعداد ويجرى برهان التطبيق فى كل منهما اما فى الثانى فظ واما فى الاول فلكون تلك
الاعداد العارضة لعروضها للموجودات متميزة فى نفس الامر فمراده انه لو وجد امور غير متناهية يلزم ان يوجد
هنا مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعروضات للسلسلة الاولى
ويجرى برهان التطبيق فى كل منهما ويلزم منه جريانه فى الوجه السابق من هذين الوجهين ايض لان المجموع الاول بلا

بالواحد يعرضه عدد غير متناه ومعه عدد غير متناه ايض والعدد الاول جزء من الثانى كما ان معروضه جزء منه ويجرى
برهان التطبيق فى كل منهما ايض وبالجملة ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذى يساوى جزئه كله يدل على ان
مراده اثبات الترتب الذاتى بين مراتب الاعداد العارضة وما سيجيئ منه من قوله ثم عدم تركبه اه يدل على ان مراده
اثبات الترتب بين المعدودات المعروضة لها فثبت ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين انتهى وذلك من وجوه الاخصلولـ م
اما اولا فلان ما سبق انما هو اثبات الترتب بين الامور المتعاقبة بالكلية والجزئية بواسطة الاعداد العارضة
ضرورة ان الامور المتعاقبة مع قطع النظر عن عروض الاعداد لا يتصور فيها الكلية والجزئية فلا يجرى فيها التطبيق
وقد حققناه هنالك فراجع واما ثانيا فلان ما سيأتى منه ليس فيه اثبات الترتب بين الامور مع قطع النظر عن
عروض الاعداد بل غايته ان الترتب بين المعروضات موجود وان لم يوجد ذلك بين الاعداد العارضة لها كما اشرنا
اليه انفا واما ثالثا فلانا لا نم جريان التطبيق بين الاعداد العارضة مع قطع النظر عن معروضاتها وان كانت
متميزة فى نفس الامر اذ اللازم فى الجريان الوجود فى نفس الامر ومن البين ان التميز غيره ولو سلم فلا نم التميز هٰهنا
ايض فى نفس الامر فان كان ذلك عند الفلاسفة فمسلم لكنه غير مفيد وان كان عند المتكلمين فمم مع ان هذا التقرير
مخالف لما قرر هذا الوجه فى الموزجه كما فصلناه واما رابعا فلانه لا حاجة الى اعتبار هذين الوجهين اللذين
اثبتهما فى الوجه السابق بل الظاهر ان الترتب هناك موجود باعتبار الاسقاط المذكور بل لا وجه له لان بين الوجهين م
الوجه فرقا من وجوه وعلى هذا لا يبقى بينهما فرق ولئن سلم فلا يبقى حاجة الى اعتبار الاسقاط المذكور بل يوجد
الكلية والجزئية باعتبار عروض الاعداد كما فى الامور المتعاقبة مع ان الشارح جعله وجها وجيها والعجب منه
انه قرر هذا المقام بما قررناه وخالف الناظرين هٰهنا ونسبهم الى الغفلة عن سياق كلام الشارح وسباقه مع ان
نفسه اولى بان ينسب الى ذلك بل تقريراتهم وان كان فيها بعض ركاكة ظاهرا تندفع بادنى التفات لكنها
موافقة لما قرره هٰهنا فى الموزجه بل للسباق والسياق هٰهنا ايض كما بيناه فان قلت اه منشأ هذا
السؤال توهم ان كون معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءا من
العدد الاكثر مع مخالفته لذلك الموقوف عليه لما اشتهر عن ارسطاطاليس ولا وجه لجعل هذه المخالفة منشأ
مستقلا ومورده الملازمة الثانية فى قوله وان شئت اه اذ حاصله كما عرفت انه لو وجد امور غير متناهية
مطلقا يلزم هناك غير الاحاد موجودات مترتبة بالذات فهذا السؤال منع للملازمة الثانية بان يقال لا نم انه
اذا تحققت تلك الاعداد يلزم هناك موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم لو كان العدد الاقل جزء من العدد
الاكثر بان يتركب من الاعداد التى تحته وهو مم كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه وان لم يكن العدد
الاقل جزءا من العدد الاكثر لم يكن معروض الاقل جزءا من معروض الاكثر فلا يوجد هناك سوى الاحاد موجودات
مترتبة بالذات حتى يجرى فيها برهان التطبيق وينبغى ان يعلم ان هذا كما يرد على الوجه الذى ذكره هنا يرد على
جريان التطبيق فى الامور المتعاقبة كما بينه سابقا لانك قد عرفت ان ذلك الجريان مبنى على لزوم مساواة جزء

العدد لكله كما حققناه من غير مرة بل يرد على الوجه السابق الخاص له اذا اعتبر الجزئية والكلية هناك باعتبار الاعداد العارضة
ولو باعتبار الاسقاط لكن قد عرفت منا انه لا حاجة فى ورود الترتب بهذا الوجه الى اعتبار الاعداد العارضة بل
الظاهر انه وارد ههنا اى على الوجه الاخير وعلى ما اسلفه من جريان التطبيق فى الامور المتعاقبة وهو الذى
يقتضيه ما قرره فى انموذجه حيث قدم هذا السؤال فى الجواب على الوجهين اللذين ذكرهما ههنا ثم اعلم انا قد اشرنا
الى ان الشارح ههنا فى مقام المنع لدليلهم كما يقتضيه طبيعة البحث فما ذكره ههنا من الوجوه اعنى قوله قلت وقوله
ولى كلام يندفع به اه وقوله وان شئنا اه وان كان فى الظاهر استدلالا على رد دليلهم لكنه فى الحقيقة
سند لمنع الملازمة من دليلهم المذكور ولما كان الكل بحسب الظاهر رد دليلا اورد السؤال المذكور على الوجه الاخير
بطريق المنع ولما كان سند هذا المنع ايضا فى صورة الدليل كيف وهو دليل لارسطو ومن تبعه على عدم تركب
العدد مما دونه فى موضع اخر قابله بالمنع ايضا فالجواب المذكور بطريق المنع على نسق السؤال فكما ان السؤال
اورد على طريق المنع على ما هو دليل ظاهرا كذلك اجيب عنه اولا بالمنع لكون سنده فى صورة الدليل
وثانيا باثبات الملازمة فى ذلك الوجه الاخير بحسب الظاهر وان كان ذلك فى الحقيقة تحقيقا لذلك
السند وابقاء للمنع على دليلهم السابق فلا حاجة هنا فى توجيه الجواب المذكور الى استشعار المعارضة
من السائل وجعل سنده معارضة وجعل الجواب المذكور منعا لدليل المعارضة اولا وباثبات الملازمة الممنوعة
ثانيا   فان تركب العشرة اه وتلخيصه ان العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة او ثمانية
واثنين وهكذا واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لا تتركب منها بل من وحدات مبلغها ذلك
العدد والاول بط مستلزم للرجحان بلا مرجح والثانى ايض بط مستلزم لتعدد تمام ماهية شئ
فتعين الثالث اعنى التركب من الوحدات واما تركبها من الاثنين من محتملات التركيب او من ثلثة منها فمن
قبيل اجتماع الاول والثانى فيستلزم محذوريهما فلذا لم يلتفت اليه الشارح قال فى المواقف وشرحه وكل
عدد يتقوم بوحدات مبلغها ذلك العدد فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك العدد وقال ارسطو
العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصية الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها
بل هى عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من
تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح
بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى
به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما باعتبار القدر المشترك بينها الذى يكون حقيقة
العشرة هو الوحدات فما ذكرتم اعتراف بالمطلوب ثم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايض ليس اولى

بل جميعها اولا مدخلية نفو بها ... فلت العدد
... التركب

اولى من تركبها من تلك الوحدات فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا
وربما يجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها
وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول انتهى يعنى ان الجواب عن النقض المذكور رجوع بالحقيقة الى ما استدل
به ارسطو فلا حاجة بعده الى استدلال اخر اذ لا يتم الاستدلال ههنا الا بما اشار اليه ارسطو لكن يمكن
ان يجاب عن النقض المذكور بان التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال فح يندفع النقض
المذكور من غير رجوع فى جوابه الى ما استدل به ارسطو كما اشار اليه شارح التجريد ثم اعلم ان ما اشار اليه
الشارح ههنا فى بيان لزوم محذور الاول من قوله فيتعدد تمام ماهية شئ واحد معللا باستحالته بما اشير اليه
فى شرح المواقف من قوله لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان التعدد المذكور انما يكون محالا لاستلزامه
الاستغناء المذكور اذ فساده واضح جدا نعم يمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا على استحالة ذلك الاستغناء
لكن عكسه اوضح واظهر فما ذكر فى شرح المواقف ليس بمغاير لما اشار اليه الشارح ههنا وان توهم ذلك ثم ان
ههنا اوهاما فى تلك الملازمة لا يخفى فسادها على الفطن فلا حاجة الى التعرض لردها كما تعرض بها الناظرون
قلت هذا الكلام اه يعنى نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التى تحته ولا نسلم انه يلزم ح اذ يكون
له اجزاء متخالفة متغايرة حتى يلزم ح تعدد تمام ماهية شئ واحد وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة
نوعية موجبة لتغاير كل نوع لما عداها من الانواع وهو مم لجواز ان يكون عبارة عن محض الوحدات بدون
ان يكون له صورة نوعية فى كل مرتبة ويكون تلك الوحدات مقومة له فعلى هذا لا يلزم المحذور المذكور اذ لما لم يكن
هنا سوى الاحاد جزء اخر يتنوع كل مرتبة بذلك الجزء وتكون مغايرة بالنوع لما عداها من المراتب فكل مرتبة
تكون عبارة عن محض احادها فيجوز تركب العدد من الاعداد التى تحته اذ الكل عبارة عن محض الاحاد فلا
مانع ح من كون العشرة مثلا مركبة من واحد وتسعة واثنين وثمانية وثلثة وسبعة وهكذا اذ الكل ح
عبارة عن عشر وحدات كالعشرة اذ لا يوجد التغاير ح بين التركيبات المحتملة للعشرة ولا بين
تركيبات كل من تلك التركيبات المحتملة بل الكل عبارة عن محض الاحاد التى مبلغها عشر وحدات مثلا هذا
وليس مراده ما يستفاد من ظاهره بانه اذا كان عبارة عن محض الاحاد فلا مانع من جمع التركيبات المحتملة
دون بعضها مع بعض على ما يستفاد من تصوير بعضهم ههنا لانه ح وان لم يلزم ح المحذور السابق لكنه
يلزم كون العشرة ح مثلا مائة احاد وفساده واضح جدا بل مراده انه اذا لم يكن لكل عدد صورة نوعية
يكون العشرة والاعداد التى تحته من محتملات تركيبها شيئا واحدا اعنى عشر وحدات هذا وفى هذا الكلام
تعريض لارسطو وتعجب منه وان لم يصرح به بانه نفى تركب الاعداد مما دونها مع ان ظاهر كلامه نفى الصورة
النوعية من كل مرتبة كما يقتضيه استدلال لصاحب المواقف فيما ادعاه من نفى الصورة النوعية لكل عدد
بالنقل عن ارسطو كما نقلناه عنه سابقا فافهم ولا تقصر التعجب الالهى من الشارح على ذلك البعض من المتاخرين

كما قصره الناظرون ههنا منهم الفاضل
المحشى

وقوله وح يكون كل مركبة الى قوله ويكون هكذا من خواص الكم اه جوابا عن سؤال كانه قيل اذا لم يكن الصورة
النوعية جزءا من كل مرتبة من مراتب الاعداد فكيف يصح قولهم بان مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية لاختلافها
باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية وغير ذلك واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم كما
صرح به صاحب المواقف وشارحه وذلك لان الامتياز انما هو بالفصل الماخوذ من الصورة النوعية فاذا لم يكن
الصورة النوعية فيها لا يحصل امتياز بعضها عن بعض قطعا فكيف يوجد هنا انواع متخالفة كما ادعوه و
بالجملة مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير كاف في تقويم النوع المركب بل لابد هناك من الصورة
النوعية جوهرا كان كالانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية لنوع السرير فتجويز ان يكون
كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط كما تصدى له ارسطو وغيره
ايضا بط فقد ظهر ان السؤال المذكور كما ورد على المجيب ههنا يرد على ارسطو وغيره ممن زعم ان العدد
عبارة عن محض الاحاد وحاصل الجواب انه لا دليل على ان شيئا من الانواع لا يتقوم بمجرد زيادة المادة
فلم لا يجوز ان يكون انواع الاعداد متقومة بمجرد زيادة المادة وعدم التقوم في اكثر المراد لا ينافي
التقوم في البعض فلا منافاة بين كون الاعداد انواعا متخالفة وبين كونه عبارة عن محض الاحاد
ولم لا يجوز ان يكون ذلك التقوم من خواص الكم المنفصل بحيث لا يوجد في الكم المتصل من الزمان
والخط والسطح والجسم التعليمي بناء على ان اجزاءها المقدارية التي اشتمل عليها تلك الاقسام
غير متخالفة بالماهية فلابد ان يكون الصورة النوعية فيه مع جزء من الانواع المذكورة ولا كذلك انواع
العدد فانها متخالفة بالماهية فلابد ان يكون التقوم بمجرد المادة ولا يكون الصورة النوعية جزء
منها حتى لا يمتنع اجتماع بعضها مع بعض في تحصيل نوع منها وانما قلنا بحيث لا يوجد في الكم المتصل
ولم نقل بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا لان ما عدا الكم المنفصل العسكر مثلا والتقوم فيه ايض
بمجرد الاجزاء المادية اذ ليس هنا ايض وراء الاحاد صورة نوعية قطعا فلذا خصصنا ما يستفاد
من قوله ويكون اه بالكم المتصل كما قيل في بيان ذلك المستفاد بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا ولا في
الكم المنفصل فقط كما توهموا ههنا توهم والعجب ان البعض يعني انه نفى ارسطاطاليس وجه
لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لما
عداها من الانواع وح يلزم المحذور المذكور واما نفي ذلك البعض مع تصريحه بان العدد عبارة عن محض
الاحاد وليس فيه صورة نوعية وراء الوحدات فمما يتعجب منه اذ ح لا يلزم المحذور في تركب العدد من الاعداد التي
تحته والحال انه من البين ان الواحد او واحد جزء واحد وواحد وواحد هذا ويمكن ان يكون هذا جوابا عن سؤال
كانه قيل المنع المذكور لا يفيد اذ لا يلزم منه ان لا يكون لكل عدد صورة نوعية تركبه من الاعداد التي تحته حتى يتم
المقصود ولا يرد على البعض المتاخرين حيث منع تركبه مما تحته مع نفيه اذ يكون لكل عدد صورة نوعية والجواب

واجاب بان ذلك مما يتعجب منه اذ لا مانع ح من تركب العدد مما دونه وقد عرفت ان التعجب المذكور وارد على ارسطو
ايضا لانه ممن نفى الصورة النوعية عن العدد لان ذلك البعض انما استدل فيما صرح به كلام ارسطو فلو لم يكن
ارسطو ممن نفى الصورة النوعية لكل عدد لما صح الاستدلال المذكور فبهذا يظهر رجحان التقرير الذي
اشرنا اليه ثانيا بقولنا ويمكن اه على التقرير الاول واورد على هذا التعجب اما اولا فلانه ان اراد الشارح انه على
هذا لا يلزم محذور اصلا فمم كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض
الاعداد التي تحتها وهو بط وهذا المحذور وهو المصرح به في المواقف بل هو العمدة ههنا وجوابه ان المراد
انه لا يلزم المحذور السابق في السند المذكور المشتمل على الاستدلال المذكور ولو سلم ان المحذور الذي
نفاه الشارح اعم فهو ثابت ايض لانه اذا لم يكن لكل عدد صورة نوعية كان تصور العشرة بكنهها حاصلا بتصور
الوحدات اي وحدات كانت ولا نم انه يلزم ح محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية
بعض الاعداد التي تحتها اذ لا خصوصية لعدد ح بل كل المراتب عبارة عن محض الاحاد ولو سلم فاي
محذور في التوقف المذكور وهل هذا الا ما بسطه المستدل ثانيا على ما اشار اليه الشريف ثانيا وذلك
مندفع بما حققه الشارح قال واما ثانيا فلانه لا ينكر عاقل انقسام مطلق الكم الى الاجزاء الممكنة فيه فلا نزاع
لاحد في ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها
مع الصورة النوعية الفائضة كالانواع الاجسام المركبة من العناصر الاربعة التي هي الاجزاء المادية
مع الصور النوعية وتحقيقه انهم قسموا المركب الى حقيقي هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة
نوعية اخرى غير الصورة النوعية لاجزائها المادية تجعلها واحدا ويترتب عليها اثار مخصوصة اما
جوهرية كالانواع الاجسام المركبة من العناصر واما عرضية كالهيئة السريرية العارضة لاجزاء السرير
المادية اذ لا مانع عقلا من ان يتقوم الجوهر كالسرير بالعرض الحال في اجزائه الجوهرية فالمجموع جوهر وان كان
الهيئة المذكورة عرضا والى غير حقيقي وهو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة اخرى كالعسكر المؤلف
من نفس الاحاد وعلى هذا لا يكون للمركب صورة نوعية وراء الاحاد واختلفوا في ان العدد من المركب
الحقيقي او من الاعتباري مجملي اذا عرفت هذا فنقول مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين
ان العدد المركب من قبيل الثاني كالعسكر لا من القسم الاول بكلا قسميه للزوم المحذور المذكور فمرادهم
بقولهم لا من الاعداد هي الاعداد المشتملة على الصورة النوعية سواء كانت جوهرية كالانواع الاجسام
او عرضية كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفي تركبه من اعداد دونه انتهى ملخصا ومنقحا ونحن نقول
ما ذكره الى قوله اذا عرفت اه ظاهر مسلم عند الكل واما ما ذكره بعده الذي هو مدار ايراده الثاني فليس
بشيء لان ذلك البعض وغيره من المحققين بل ارسطو ايضا انما نفوا الصورة عن مراتب الاعداد فما
معنى قولهم ان الاعداد تتركب من الوحدات لا من الاعداد المشتملة على الصورة التي تحتها اذ ليس للاعداد

لما ورد عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون بالنسبة الى اجزاء متشابهة في الماهية منه

عندهم الصور النوعية حتى يصح نفي تركبها من تلك الاعداد وهذا هو الباعث على تعجب الشارح مما ذكروه وتحقيق
هذا المقام على ما قال الشارح انهم اختلفوا في ان الخواص والاثار المستندة الى الحقايق العددية هل هي
مستندة الى الجزء الصوري لها كما في سائر المركبات الجوهرية او الى نفس الاحاد بتلك العدة وقد حقق هو
نفسه في حواشي التجريد ان القول بان الاعداد تتركب من الاحاد لا من الاعداد التي تحتها مبني على القول
الاول كما ان القول بان الاعداد تتركب من اعداد دونها مبني على القول الثاني وذلك لانه على تقدير ان
يكون الاثنان مثلا نفس الوحدتين فلا فرق بين القول بان الاربعة مثلا مركبة من الاحاد بتلك العدة
والقول بانها مركبة من اثنين اثنين وهذا ظاهر فثبت ان القول بان الاعداد مركبة من اعداد دونها مبني
على نفي الجزء الصوري عنها كما ان القول بان الاعداد مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها مبني على
اثبات الجزء الصوري لها فكيف يصح ح نفي الجزء الصوري لها مع القول بان الاعداد ليست مركبة مما دونها
بل من الوحدات كما صدر ذلك عن ذلك البعض وغيره من المحققين بل من ارسطو ايض مع انه لا محذور
ح في التركيب مما دونه لان ما ذكره السائل وهو ظ ولا ما اشار اليه صاحب المواقف اذ لا خصوصية لعدد
بل الكل عبارة عن الوحدات ح فلا فرق في تركبها من الوحدات ومن اعداد دونها فكيف يصح التجويز
المذكور في دفع تعجب الشارح عنهم لا يقال القول بان الاعداد مركبة من الوحدات لا من اعداد دونها مذهب
المحققين وقد عرفت انه مبني على اثبات الجزء الصوري لها فكيف يصح للشارح العدول عن مذهبهم لانا نقول
غرض الشارح الايراد عليهم من حيث انهم تناقضوا في ذلك لانهم قالوا بان الاعداد لا تتركب من اعداد
دونها وذلك يقتضي القول بالجزء الصوري لها ثم انهم مع ذلك نفوا الجزء الصوري عنها فلا يجتمع القولان
قطعا فالظاهر من الاول نفي الصورة النوعية لها فلا مانع ح من تركب الاعداد مما دونها بل هو التحقيق
وبهذا اندفع ما اورده المولى ميرزاجان في حواشي الرسالة عليه حين اعتبر خروج الهيئة الاجتماعية عن
مجموع الممكنات وقاس ذلك على الاعداد بانه بنى ذلك على كون الاعداد مركبة من اعداد دونها بناء على
خروج الهيئة الاجتماعية عنها كما اشرنا اليه مع ان كون الاعداد غير مركبة مما دونها مما اختاره المحققون
فالقياس المذكور مبني على مذهب غير المحققين وذلك لان الشارح بصدد الاعتراض عليهم من حيث ان كلامهم
متناقض ههنا والتقليد لمثل الشارح غير لازم عليه وقد التزم اتباع الحق وان خالف الجمهور هذا
والذي يخطر بالبال في دفع تعجب الشارح عنهم انهم وان انكروا الصورة النوعية لكل عدد جوهرا كان او عرضا
لكن الظاهر انهم انكروها على ان تكون تلك الصورة جزءا من تلك المرتبة ضرورة انهم لا ينكرون ههنا
هيئة اجتماعية اعتبارية ولو خارجة يكون الخواص والاثار مستندة الى تلك الحقايق العددية التي اعتبر
هنا الهيئة الاجتماعية الاعتبارية وهو المستفاد من شرح المواقف في تقرير منهجهم الا ان للشارح ان يقول
تلك الحقايق اذا كانت عبارة عن الوحدات وكان تلك الهيئة خارجة عنها فلا مانع من تركب الاعداد

حيث قال ايضا فالعشرة مثلا تشارك ما عداها
في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة
وهي بعد الواوفيها هذا وظاهر ان تلك الخصوصية هيئة
اجتماعية اعتبارية خارجة عن حقايق الاعداد كالهيئة
السريرية للسرير
منه

الاعداد مما دونها اذ الكلام في تركب حقيقة العدد وكل المراتب بالنظر الى حقايقها عبارة عن الوحدات
فتدبر في هذا المقام فقد استصعبه اقوام بعد اقوام ومن ابين ان واحدا واحدا واحدا اه يعني ان
مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلث مع عدم اعتبار الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بديهي ربما
ينبه عليه بما سيأتي منه من ان المجموع الاول ليس خارجا عن المجموع الثاني ولا عينه فثبت كونه جزءا منه لان الشيئين
المتغايرين في الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الاخر او جزءه او خارجا عنه لا رابع هنا عقلا
ولما بطل الاول والثالث تعين الثاني فثبت بهذا كون العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر اذ لا فرق بين عدد
وعدد فيثبت ايض كون معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر ويجري ح برهان التطبيق في المعروضات
الموجودة على ما هو المقصود من ذلك الوجه السابق اعني قوله وان ثبت في هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع
هذا الحكم البين تحقيق لذلك الوجه وليس المقصود منه اثباته مبني على كون الوجه السابق مثبتا للترتب بين
سلسلة العوارض وبين سلسلة المعروضات وقد عرفت ما فيه على انه لما كان قوله ثم عدم تركب اه قاصرا
عن ذلك كما اعترف به القائل بكون الوجه السابق ايض قاصرا عن اثبات الترتب بين سلسلة العوارض ولا بد في
حمل هذا الكلام الاتي على التنزيل فالحق ان مقصوده اولا واخرا هو اثبات الترتب بين سلسلة المعروضات ليس الا
قيل سنح لي على ان لكل عدد صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها وحدة اذ كل كلي كما
يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح في حواشي شرح التجريد وظاهر ان
ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدة بنفسها عددا وكما
منفصلا بل لا بد في ذلك من صورة نوعية تكون واسطة في صدق الوحدة على تلك الوحدات التي هي الكم المنفصل
والتخيص ان الوحدة تصدق على تلك الصورة النوعية وكل منهما ليس بكم وبتلك الواسطة تصدق على الوحدات للوحدات
التي هي الكم فثبت كون كل عدد ذا صورة نوعية واجيب بانما ليس بكم هو الوحدة الواحدة لعدم قبولها الانقسام
والصادق على الوحدات انما هو الوحدة المقيدة بالكثرة او الملحوظة بها فلا منافاة بين عدم كون الوحدة الواحدة
كما وبين صدق الوحدة المقيدة بالكثرة او الملحوظة بها على الوحدات وكونها كما منفصلا من غير احتياج هنا الى
اعتبار الصورة النوعية ويمكن ان كون المقيد بالكثرة مطلقا كما منفصلا مسلم لكن مراد القائل ان الوحدات
بنفسها لا يكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل ما لم يعتبر معها الصورة النوعية فله ان يعود ويقول
الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر ان الفصول
مأخوذة من الصورة النوعية فقد ثبت ان لكل عدد نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة
الاجتماعية العارضة كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية منظور فيه لان هذا الكلام بعيد عن طور
كلام القائل لانه انما اثبت الصورة النوعية لكل نوع بسبب عدم صدق الوحدة على الوحدات واذا كان الوحدة
مقيدة بالكثرة وصادقا عليها ح فلا مجال له ان يعود الى كلام ولو سلم فهو غفول عما ذكره الشارح من انه يجوز

تشام م

طنبوري م

ان يكون كل نوع من انواع العدد متميزا بخصوصيته المادة ويكون هذا من خواص الكم المنفصل وبالجملة قوله ولابد
لكل نوع من فصل يميزه اه مم بل هو اول الكلام قال الفاضل المحشى سنح لى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة
نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر الانواع بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا
بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اما الاول فلشموله لسائر الانواع واما الثانى فلان حصول العدد
ليس مشروطا بالاجتماع بل حاصل باى وجه كان كالعسكر بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلثة او بان
يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل لان الكلام
نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والا لكان تصور حقيقة الثلثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين
الثانى ومن البين ان مفهوم الزائد على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون هذا
المفهوم فصلا لنوع الثلثة ماخوذا من الوحدة الاخيرة لا من الصورة النوعية وراء الوحدات وهكذا سائر الانواع
ايض وبالجملة جنس الوحدة بعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فالوحدة الاولى هى الواحد وتصور
الواحد بديهى فلا دور ولا تسلسل حالان وبزيادة وحدة اخرى عليه يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة
اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلثة وهكذا فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات انتهى ملخصا واقول هذا ماخوذ
مما ذكره صاحب التجريد وشارحه القوشجى لكن يرد عليه ايضا انا لا نم ان نوع الثلثة يمتاز عن سائر الانواع بان
يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد لان ذلك موقوف على كون الاثنين ممتازا عما عداه بان
يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الواحد بواحد وعدم حصول الصورة النوعية فيه والاول مسلم لان
نوع الاثنين لا يتقوم الا بزيادة وحدة على واحد قطعا لكن لم لا يجوز ان يحصل فيه صورة نوعية ضرورة ان الزائد
على المزيد فمفهوم الزائد على الواحد بواحد يجوز ان ينتزع من كل واحد منهما فاذا جاز انتزاع ذلك المفهوم من كل
منهما لا يكون نوع الاثنين ممتازا عما عداها الا بالصورة النوعية فيه وح لو كان نوع الثلثة ممتازا عما عداه
بالزائد على الاثنين بواحد لزم تركبه من واحد واثنين المشتمل على الصورة النوعية ومن البين جواز تركبه
من الوحدات فيلزم المحذور السابق فعلى هذا يكون نوع الثلثة متقوما بالوحدات كما ان نوع الاثنين
متقوم بالوحدتين وهكذا فلو لم يكن لكل عدد صورة نوعية لا يحصل امتياز بعضها عن بعض ولعل هذا
هو الباعث على قول من قال الاثار والخواص المستندة الى الحقايق العددية مستندة الى الجزء الصورى
لها وايض لو صح ما ذكروه لكان نوع الثلثة مثلا ممتازا عما عداه بالثالث ونوع الاربعة ممتازا عما عداها
بالرابع وهكذا فيكون مفهوم الثالث فصلا للثلثة ومفهوم الرابع فصلا للاربعة وهكذا ولا يخفى فساده
والحق ان هذا الوجه ايض لا يدل على ان ليس للعدد صورة نوعية والذى يخطر بالبال ان يقال الصورة
النوعية اما جوهرية او عرضية وعلى كلا التقديرين فهو من قبيل الموجود والعدد لما كان من الامور الاعتبارية
عند المتكلمين نفوا الصورة النوعية عن مراتبه لان ذلك انما يكون بعد وجود العدد وارسطو ومن تبعه

ومن تبعه لما ادعوا وجود الاعداد فى الخارج اثبتوا الصورة النوعية لها فى المشهور ولعل لسانح الثانى الماخوذ
من كلام التجريد وشرحه على تقرير تمامه مبنى على ان العدد من الامور الاعتبارية ايض اذ لا شك ان الوحدة الزائدة
فى كل مرتبة من الامور الاعتبارية فظهر ان هذا النزاع اعنى النزاع فى ان لكل عدد صورة نوعية او لا مبنى
على ان العدد من الامور الموجودة او من الامور الاعتبارية ولذا ترى المتكلمين انكروا الصورة النوعية
عن مراتب الاعداد   ثم عدم تركب العدد اه يعنى لو سلم عدم تركب الاعداد من الاعداد التى تحتها فاللازمة
المذكورة ظاهر فى الوجه السابق ثابتة ايضا من غير توسيط امر اخر هنالك فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمروا
اى معروض الاثنين جزء من زيد وعمرو وخالد اى معروض الثلثة وان لم يكن الاثنين جزءا من الثلثة بل هو
المقصود من الوجه المذكور على ما حققناه هنالك لا يقال اذا لم يكن الاعداد بعضها جزءا من البعض فما
وجه ذكر العدد فى الوجه المذكور لانا نقول لا شك انه اذا كان الاعداد بعضها جزءا من البعض فالامر ظاهر
واما اذا لم يكن بعضها جزءا من البعض فكذا ايض لان تلك الاعداد العارضة تكون سببا لاجتماع معروضاتها
واذا وجد هنالك معروضات مجتمعة يكون بعضها جزءا من البعض كما يشهد به البداهة فهذا هو السبب
فى ذكر الاعداد فى الوجه المذكور فمن هذا ظهر ان قوله ثم عدم تركبه اه مبنى الوجه المذكور كما بيناه اولا وانه
لا يتم الا بهذا الكلام فايراد كلمة ثم ههنا لافادة التفاوت بين البحثين وان الثانى اجل من الاول حيث ان
المقصود بالوجه السابق هو هذا لا ما اشار اليه اولا اذ هو مجرد البحث فى كلام ارسطو افعلى هذا يكون
كلمة التراخى فى الرتبة اذ لا تراخى بالزمان بين الاثباتين لكن بمعنى ان رتبة الثانى او دون من الاول بل بمعنى
ان ما بعدها اشرف رتبة مما قبلها كما ذكروا فى قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا فالتراخى ههنا بمعنى التفاوت
ولعل حمل هذا الكلام على التراخى فى الرتبة بمعنى ان ما بعدها ادون مما قبلها من حيث ان فيه اثبات الترتب
فى المعروضات بخلاف السابق فان فيه اثبات الترتب من وجهين وجعل هذا الكلام من قبيل ارخاء العنان مبنى
على جعل الوجه السابق مثبتا للترتب من وجهين وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه ثم انما اشرنا اليه ههنا ايض
موافق لما قرره فى الموجه حيث قال فى جواب السؤال المذكور قلت من البين انه اذا وجد الوحدات التى مبلغها
عشرة مثلا وجد الوحدات التى مبلغها التسعة وما ذكره ارسطاطاليس مبنى على ان فى العدد امرا زائدا
على الوحدات التى هى بمنزلة الصورة له وقد صرح الترك فى الاوسط الجرجانى بان كل عدد عبارة عن الوحدات
التى هى مبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة اخرى وح يظهر عدم تركب العدد من الاعداد التى هى اقل
وما نقل عن ارسطو محمول على ذلك وبالجملة على اعتبار امر اخر فى العدد سوى الوحدات ولا شك ان العدد
امر اعتبارى سواء اعتبر فيه امر اخر سوى الوحدات بمنزلة الصورة له او لم يعتبر وكلامنا فى السلسلة
الموجودة وهى معروض العدد لا المعروض مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض الثلثة وجد معروض الاثنين
بالضرورة ثم سرد الكلام كما سرد ههنا بقوله فان زيدا وعمروا اه فقد شرحنا كلامه ههنا على هذا المنقول

وهو الموافق للواقع ايضا على ما اشرنا اليه من غير مرة و العجب من الفاضل المحشي انه شرح هذا المقام ايضا بما يخالف
شرح الشارح واطال فيه بما لا يخفى على النقاد فتدبر وبالله التوفيق فان مجموع زيد وعمرو لم يرد ان
مجموعهما شخص ثالث ماعدا شخصي زيد وعمرو اذلا تركيب حقيقيا هنا حتى يحصل شخص اخر غير شخصي الجزئين
بناء على ان التشخص يستلزم وجود الصورة النوعية وليس فيه صورة نوعية وراء صورتي زيد وعمرو
النوعيتين الانسانيتين بل اراد ان كلا منهما شخص مباين للاخر وان مجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين
موجود ثالث غيرهما لما مر ان مطلق الوحدة مساوق للوجود على ما ذكره المص في المواقف فكل ما له وحدة
في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة في الجملة حتى الكثير فذلك الموجود الثالث مركب
اعتباري كالعدد وكذا مجموع زيد وعمرو وخالد موجود رابع ومركب اعتباري ومع ذلك فالمجموع الاول
جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره في السؤال واما ما قيل
من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله ارسطاطاليس فانه يجري في معروض العدد ايضا مع ان القول
بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل كما حققناه هنالك
لا عدم وجود ذلك فيما عدا الكم المنفصل كيف وهو لا يختص بالاجزاء المادية فقط من غير صورة
نوعية هناك كما نحن فيه فالجريان المذكور مع القول بان المجموع ليس له صورة نوعية لا ينافي ذلك
الاختصاص ولعل الفاضل المحشي لما زعم سابقا ان معنى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل عدم وجوده
فيما عداه اصلا تكلف هنا في دفع القول المذكور بما لا يرتضيه اولوا الاحلام فلا علينا ان نطوي
عنه كشح الكلام واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود
رابع هو مجموع الثلثة فينضم هذا الموجود الرابع الى الثلثة السابقة يحصل موجود خامس هو مجموع
الاربعة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان
التطبيق وفاقا فمدفوع بان الموجود الثالث موجود في الخارج لانه مركب من موجودين في الخارج ومن
البين انما يوجد جميع اجزائه فهو موجود واما الموجود الرابع مثلا فغير موجود في الخارج لانه مركب
من الموجود الخارجي اعني الجزئين المتباينين ومن المركب الاعتباري اعني مجموعهما والمركب من الموجود والمعدوم
معدوم قطعا فنقول ان اراد ان ذلك الموجود الرابع موجود بحسب الخارج فهو ممنوع وان اراد انه موجود
ولو بحسب الاعتبار فهو مسلم لكنه ليس في الامور الاعتبارية ولا استحالة في ذلك بل لا تسلسل فيه لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار وتحقيق هذا المقام ان الموجود الخارجي الى ان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه كما
اذا قلنا زيد موجود في الخارج فزيد موجود في الخارج لان الخارج كان ظرفا لوجوده واما وجوده فغير
موجود في الخارج لان الخارج كان ظرفا لنفسه فاذا قلنا مجموع زيد وعمرو موجود في الخارج فلا ارتياب
لاحد في صدق هذه القضية في الخارج فيه لما كان ظرفا لوجود المجموع يلزم ان يكون المجموع موجودا خارجيا

قوله فانه يجري اه اصل هذا الكلام صدر عن مولى
ميرزا جان في بعض حواشي الرسالة حيث اورد على دليل تركيب
العدد من الوحدات المحضة بانه جار في المعدود ايضا ولا
باس فيه لما اشار اليه الشارح لان عدم التركيب فالحجة الذي هو
المقتضى الجريان المذكور لا ينافي كون بعضها جزءا من البعض
كما حققه لكن الكلام هنا في الجريان مع المنافاة المذكورة فهم
يكون بما اشرنا اليه في الاصل
منه

خارجيا كما اشرنا اليه في المقدمة ولا يلزم من ذلك كون ذلك الوجود الذي كان الخارج ظرفا له في الخارج ومن البين
ان الموجود الرابع المفروض مركب من الجزئين ومن الثالث الذي كان وجوده اعتباريا وان كان نفس ذلك المجموع
موجودا خارجيا ولا شك ان المركب من الموجود والمعدوم معدوم فلا يلزم التسلسل هنا في الموجودات المترتبة قطعا
وقد شدد القائل المذكور النكير على الشارح في اكثر تصانيفه وزعم ان ما قرره الشارح هنا في سائر تصانيفه
من قوله ولي كلام الى اخر ما بسطه من الوجوه بط بالوجه المذكور ثم قرر من عنده كلاما لا يخلو عما ذكره الشارح
والعجب منه انه اذا لم يتم ما ذكره الشارح هنا لما توهمه من الوجه الفاسد فما يقول في براهين الواجب التي اتفق العقلاء
عليها وكيف يقول ببطلان التسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه لا يتم فيها الا باعتبار الاجتماع فيها كما حققناه
سابقا ولعمري ان مثل هذا اجزاء عظيمة مبنية على اوهام فاسدة وستسمع لهذا زيادة تحقيق ايضا اي معروض
الهيئة الاجتماعية اشار بذلك الى دفع ما يتوجه عليه من ان الهيئة الاجتماعية الاعتبارية جزء من ذلك المجموع فيكون
مركبا من موجودين ومعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم قطعا فيكون ذلك المجموع معدوما وحاصل ما
اشار اليه ان المراد من المجموع ذاته مع خروج تلك الهيئة الاعتبارية عنه لا يقال فح اما ان يكون التقييد بالهيئة
المذكورة داخلة فيه اولا وعلى الاول عاد المحذور اذ التقييد نسبة بين تلك الهيئة ومعروضها ولا شيء من النسب
بموجود في الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة التي هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وعلى الثاني فلا مجموع هناك بل الاحاد لانا نقول دخول التقييد المذكور في كون ذلك مجموعا
موجودا غايته ان ذلك المجموع يكون مقيدا بتلك الهيئة ولا ضرر في كون الشيء موجودا كونه مقيدا ببعض
الامور العدمية ولو كان التقييد داخلا فيه والفساد انما لزم من كونه مركبا من الموجود والمعدوم كما حققوا
في كون دلالة العمى على البصر دلالة التزامية واما الجواب عنه بانا نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود
المعروض في الذهن لا باعتبار وجوده في الخارج اذ التقييد وكذا سائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض له الهيئة الاجتماعية لا في الخارج ولا في الذهن
ففاسد هنا اذ ذلك المجموع يكون ح موجودا ذهنيا فالذهن لا يقدر على ملاحظته تفصيلا او في الاجمالي
يكون له صورة وحدانية فلا يجري فيه التطبيق هذا واعلم ان المراد بالاجتماع هنا ما هو اعم من الاجتماع في زمان
او في ازمنة متعاقبة او حيز فهو غير الاجتماع الذي من قسم الاكوان الاربعة فلا شك انه امر عدمي يحتاج الى
اعتبار اخراجه كما اشار اليه الشارح وان كان الاجتماع الذي من قسم الاكوان من الامور الموجودة في الخارج عند
المتكلمين فلا يرد ما قيل انه لا حاجة الى اخراج ذلك الاجتماع من ذلك المجموع لانه من الامور الموجودة عندهم على انا
نعلم قطعا ان ذلك الاجتماع خارج عنه وان كان التقييد به داخلا وعلى هذا اي على ان المجموع موجود
اخر وان بعض المجموعات جزء من البعض يبتني ما اختاره بعض المحققين وهو المحقق الطوسي في مذهب الفلاسفة
وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب تعالى الذي

ط
ان قائل المولى الحافظ البردعي ذكره في مرتبة العلم
وفي كتابه المسمى بالمعارك بل زعم انما ذكره وجه قوي
لا يندفع عن الشارح ومن تبعه وخطأ جميع الافاضل حفظنا الله
واياكم عن امثال هذه الاباطيل
منه

هو الواحد الحقيقي مصدر المعلول واحد فقط وهو العقل الاول ثم اعتبروا فيه اوصافا ثلثة اعتبارية وجعلوه
مصدر المعلول باعتبار وصف وتلك الاوصاف الثلثة هي الوجود والوجوب بالغير والامكان والمعلولات الثلثة
هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم المجردة وجسمه وهكذا في كل عقل الى ان ينتهي الى العقل العاشر فيتم الافلاك التسع
والعقول العشرة فجعلوا العقل العاشر مدبرا لما تحت فلك القمر من مواد العنصريات وصورها وسائر الحوادث
عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام في شرح الاشارات بان امثال هذه الاوصاف الاعتبارية ان كفت
في استناد المعلولات اليها بسبب تغايرها فلا حاجة الى اعتبار تلك الاوصاف فيما عدا المبدأ الاول صونا
للقاعدة المذكورة حتى جعلوا المعلولات مستندة الى غيره اذ للمبدأ الاول اوصاف اعتبارية سلبية او ثبوتية
يمكن استناد المعلولات اليه بسبب تلك الاوصاف من غير لزوم خلل في القاعدة المذكورة بدليل انهم اثبتوا له تعالى
اختيارا بالمعنى الاعم وارادة سموها عناية ازلية وغير ذلك من السلوب والاضافات التي اعتبروها في المبدأ
الاول والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات ما عداه تحكم باطل واجاب عنه المحقق بانه وان
اشتهر ذلك عنهم لكن المختار عندهم استناد المعلولات الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية وذلك
المختار بان يصدر عن المبدأ الاول ا اي العقل وعنه ب اي العقل الاول ج اي العقل الثاني في ثاني المراتب وعن
مجموع ا ب ج اي مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد الاثنان
من تلك الثلثة د اي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع ا ب نفسه المجردة وعن مجموع ب ج
هيولاه وعن ا ج صورته الجسمية وعن مجموع ا ب ج صورته النوعية حتى يحصل معلولات متكثرة هي هذه
الاربعة مثلا في مرتبة واحدة وهي ثالث المراتب اذ العقل الاول صادر في المرتبة الاولى والعقل الثاني
صادر عنه في المرتبة الثانية ويصدر عن مجموع هذه الثلثة بما اشرنا اليه الفلك الاعظم المتكثر في ذاته في المرتبة
الثالثة فثبت بهذه الآحاد الثلثة اربع مجموعات موجودات متباينة ثلثة منها ثنائيات وواحد
منها ثلاثي جعل كل منها علة لموجود ومن البين ان مفيد الوجود لا بد وان يكون موجودا في رتبة الايجاد كما
ادعوا فيه الضرورة فكل من المجموعات المذكورة موجود مع كون بعضها جزأ من البعض الاخر فلا يرد ما قيل ان ما
اختاره المحقق انما يدل على كون المجموع من الامور الموجودة موجودا واما على كون بعض المجموع جزأ من البعض
فلا يرد عليه مع ان المقصود الشارح كلا الامرين المذكورين لا كون المجموع موجودا فقط فلا يؤيد هذا المنقول
ما ذكره الشارح ههنا هذا هكذا اوجه المقام والظاهر ان غرض الشارح من هذا التأييد انما هو تأييد كون المجموع
من الامور الموجودة موجودا واما كون بعض المجموع جزأ من البعض فهو بديهي لان البعض جزء من الكل وتوقف
الكل على جزئه ضروري لا حاجة الى تأييده بكلام المحقق وغيره وانما المحتاج الى التأييد كون المجموع موجودا
واذا كان الكل موجودا فلا بد هناك من اجزاء يتوقف هو عليها وهذا هو الذي يقتضيه سوق الكلام
ههنا ايضا كما اشار اليه بقوله فانا نعلم بداهة اه وعلى هذا يندفع الايراد المذكور ويكون معنى قوله وعلى

وعلى هذا يبتني اه على كون المجموع من الامور الموجودة موجودا يبتني اه فالمراد بالمعلولات في قوله حتى يحصل معلولات
اه ما هو في المرتبة الثالثة سواء كان فلكا اعظم او غيره ولا حاجة ح الى اعتبار تلك الثنائيات في ذلك الفلاني
هذا اعلم ان في هذا النقل خللا وفي المنقول اختلالا اما الاول فلان المحقق قال في شرح الاشارات ههنا ويمكن
ان يبين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد على وجه لا يرد عليه ما ذكره الامام بان يقال
اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا فيصدر عنه شيء واحد وليكن ب بشيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير
في ثانية المراتب شيأ ان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثانية
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثالث وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط
ج وحده سابع وبتوسط د وحده ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي
عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثيرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة هذا كلام المحقق والذي يظهر منه انه لم يجعل
المجموع من اثنين او ثلثة مصدرا لشيء من المعلولات بل جعل المصدر وله شيئا واحدا مع توسط شيء واحد
وشيئين وكل ذلك صريح في كلام المحقق ويمكن ان يجاب اما عن الاول فلان غرض الشارح انما هو تأييد كون المجموع
من الامور الموجودة موجودا بسبب كون ذلك المجموع علة لوجود شيء وقد افاده المحقق سواء كان في ثانية
المراتب او في ثالثة المراتب ولظهوره تسامح الشارح فيه واما الثاني فلانه لا معنى لكون الشيء متوسطا في وجود
شيء الا كونه علة لوجوده وان تسامحوا فيه على انه جعل الاشياء الثلثة معا واسطة في صدور شيء سادس
عن ا ويكفي هذا ههنا واما اختلال المنقول فلان غرض المحقق انما هو دفع اعتراض الامام عليهم بان الواجب
ح ان لا ينسبوا الكل الى المبدأ الاول بالامور الاعتبارية فيه تع ومن البين ان ما ذكره لا يدفعه لانه جوز
استناد بعضها اعني ج الى بعض اعني ب ولا يخفى انه انما يرد على المشهور من ترك الواجب المذكور يرد عليه ايضا
على انه مناف لما ذكره في ذلك الشرح قرب هذا الكلام حيث قال مشنعا على ابي البركات البغدادي بانهم ينسبون
المعلولات الاخيرة الى المتوسطة والمتوسط الى العالية والواجب انما ينسب الكل الى المبدأ الاول جل جلاله
ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى ثم قال وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون
في صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعابيرهم واسندوا معلولا
الى ما يليه كما يسندونه الى العلل والشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه انتهى
فكيف يصح الكلام المذكور من المحقق حتى يصح التأييد الا ان يقال الكلام المذكور في جواب الامام من قبيل التساهل
في التعليم ايض فح يختل التأييد المذكور جدا اذ لا فرق ح بين الاستناد الى الامور الاعتبارية كما هو

فهو في اولى مراتب معلولاته ثم في الجائز ان يصدر عن مجموعها بتوسط ب شيء ا ه م

المشهور وبين الاستناد الى الامور الموجودة كالتساهل في ذلك ذلك المحقق فالاولى للش ان يكتفى فيما اداه
ههنا من وجود ذلك المجموع بالبداهة وبالمبنا على مقتضى البرهان المشهور فليتدبر   وعلى هذا اه
تاييد اخرى على كون المجموع موجودا او على كون المتعدد الاقل جزأ من المتعدد الاكثر لان كلا من ذلك واقع فيما
ابتنى عليه البرهان بناء فيما اختاره المحقق من غير ضرر بمقصوده كما حققناه وقوله من غير توقف الى ابطال
الدور والتس اشارة الى ما اورده في الرسالة حيث قال اعلم ان البراهين المؤدية الى اثبات الواجب منحصرة
في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه بل يدل على اثبات الواجب ولا ثم ينقل
منه الى ابطال الدور والتس والبرهان المذكور من قبيل الثاني وغرضه بذلك رد من زعم ان جميع براهين اثبات
الواجب تتوقف على ابطال الدور والتس كالتفتازاني حيث اشار في مصانيفه الى ان جميع البراهين تتوقف
على ابطالها ولا يخفى ما فيه لان معنى التوقف المذكور كون الابطال المذكور جزءا من مقدمات الدليل ومن البين ان
بعض البراهين كالبرهان المذكور ههنا ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب اولا ويلزم منه بطلانهما من غير توقف
على الابطال قطعا واجاب عنه المولى الخيالي بان ابطال التس اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة
بطلانه افتقار الى ابطاله فجميع البراهين مفتقر الى الابطال بهذا المعنى وان لم يكن بطلانهما مقدمة من بعضها
كهذا البرهان ولا يخفى على الفطن ما فيه فانه غايته كون اقامة البرهان المذكور مفيد البطلان الدور والتس
ولا كلام فيه وانما الكلام في كون البرهان المذكور متوقفا على اقامة دليل ينتج بطلانهما على ما يقتضيه التوقف
على الابطال بالمعنى المذكور ولا يلزم من التمسك بالبرهان المذكور كونه متوقفا على الابطال وانما اللازم كون
التمسك المذكور به عين ابطال الدور والتس فاين هذا من توقف البرهان عليه على ما هو مدعى التفتازاني
فالحق ان البرهان المذكور كما لا يتوقف على بطلانهما لا يتوقف على ابطالهما ايض فلا منفعة للتوجيه المذكور
من المولى الخيالي وان اردت زيادة تحقيق هذا المقام فارجع الى التعاليق على الخيالي   فان محصله اه
يعني انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكن واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانه لو انحصر الموجودات في الممكن لترتب الممكنات الى غير النهاية ضرورة ان كل ممكن محتاج
الى العلة ولو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة الموجودة فيها ضرورة ان كل ممكن محتاج الى علة
موجودة موجبة اياه ولو كلما استند كل منها الى تلك العلة الموجودة لاستند مجموع ~~الممكنات بحيث لاستند~~
المجموع من حيث هو مجموع الى علة موجودة واللازم مح فكذا الملزوم اما الملازمة الاولى ~~والثانية من هذا القياس~~
فظاهرة واما الثانية فلان ما كان جميع اجزائه موجودا فهو موجود ضرورة فاذا كان كل من الاجزاء الموجودة
محتاجا الى علة كان المجموع الموجود ضرورة محتاجا الى علة بداهة واما بطلان هذا اللازم فلان علة ذلك
المجموع اما نفسه او جزؤه او خارج عنه والكل مح اما الاول فلان علة ذلك المجموع لو كانت نفسه لزم تقدم الشئ
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول واما الثاني فلانه لو كان الجزء علة لذلك المجموع والحال ان ذلك الجزء

(هامش) وبالجملة اصل التمسك بالبرهان المذكور غير لازم ابتداء
حتى يوجد الافتقار ههنا الى التمسك باقامته فيوجد
الافتقار الى ابطاله كما زعمه المولى المذكور صح

الجزء داخل في ذلك المجموع لزم كون الشئ علة لنفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه ايضا ولزم ح ايضا كون الشئ
علة لعلله ضرورة ان علل ذلك الجزء داخل في ذلك المجموع واما الثالث فلاستلزامه خلاف المفروض لان الخارج
عن جميع الممكنات هو الواجب والكلام ههنا على تقدير عدمه فيلزم ثبوت الواجب على تقدير عدمه وللبرهان المذكور
تقرير اخر بين في موضعه وفي قوله واما المجموع فعلته الموجودة التي يستند المجموع اليه على ما يقتضيه سوق الكلام
اشارة الى انه لا يتم البرهان بمجرد احتياج احاد السلسلة الى علة موجودة بل لا بد هنا من التمسك بالمجموع
الممكن الموجود لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتاجا الى علة لم يتم البرهان فلذا اعتبر
في تتميم البرهان هذه المقدمة فقد ثبت بهذا انهم اتفقوا على ان المجموع موجود وراء الاحاد وقد وقع من الفاضل
المحشي ههنا ما يقضي منه العجب ثم ان الجزء في الترديد المذكور اعم من الواحد والمتعدد الا يرى الى القدح الاتي
حيث جوز استناد المجموع الى ما قبل المعلول الاخير واختار في ذلك كون الجزء علة للمجموع فقد اتفقوا بهذا ايض
على ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر لا يقال انهم ابطلوا تلك الجزئية لانا نقول انهم ابطلوا علية ذلك
الجزء لا جزئيته في الواقع الذي كلامنا فيه فظهر بهذا البيان ان بناء البرهان المذكور على ان للمجموع وجودا وراء الاحاد
وعلى ان بعض المجموعات جزء من البعض الاخر كما هو غرض الش ثم انا قد بينا ان المحتاج الى التاييد انما هو وجود
المجموع واما كون بعض المجموع جزءا من البعض الاخر فثابت بداهة فتاييده بهذا البرهان انما هو لكون البرهان
مبنيا عليه ايضا فافهم ثم اعلم ان في قوله مستند الى علة الموجودة فيها اشارة الى ان المراد بالعلة المستند
هو اليها هو العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما يصدر عنه والفاعل
المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي بجميع اجزائه ممكن يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن مستقلا
في المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير معلولاته وانما قلنا بتلك الاشارة لان العلة التامة
بمعنى جميع ما يتوقف عليه المعلول مركبة من اشياء بعضها امور اعتبارية عدمية كارتفاع المانع فالعلة
الموجودة الموجبة لا تكون الا علة فاعلية بالمعنى المذكور وقد حرر نفسه ايض في الرسالة بهذا المعنى فالمجموع
لا تكون علة بهذا المعنى لنفسه والا لزم تقدم الشئ على نفسه قطعا وهو محال ههنا بداهة فلا يرد عليه
جواز ان يكون المجموع علة لنفسه بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتي بين المعلول وعلته التامة كما اشار
اليه ايضا في الرسالة فعلى هذا لا حاجة الى حمل الحصر في قوله الاتي ولا قدح في هذا الدليل الا اه على الاضافي
لئلا يرد على الحصر المذكور ذلك القدح ايض لان ذلك القدح بعد التقييد المذكور مندفع عنه كما حققنا
واعترف به الش ايضا نعم القدح الاتي ايضا مندفع عن الدليل بعد التقييد المذكور كما اشار اليه في الرسالة
ضرورة ان الجزء اذا كان علة فاعلية تامة للمجموع يكون علة لنفسه قطعا لكنه اشار اليه ههنا لكون القدح
المذكور فيه اعتراف بكون المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الذي هو غرض الش ههنا وليس غرضه
ابقاء هذا القدح ههنا والقرينة على ذلك ان البرهان المذكور انما اورده ههنا لتاييد ما قرره من غير

(هامش) حيث اخذ هذا البيان من قوله فكل واحد
من السلسلة مستند الى علة الموجودة فيها طلا

كلام فى شانه عدلا وجوها فكانه قال كما ان المستدلين بذلك اتفقوا على وجود المجموع وراء الاحاد وعلى كون متعدد
الاقل جزءا من المتعدد الاكثر فكذا القادحون اتفقوا عليه ايضا هكذا حقق المقام ولا قدح فى هذا الدليل
اه يعنى بعد تحرير ان المراد من المجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية وبعد تحرير ان المراد من العلة التى يستند
اليها المجموع هو العلة الفاعلية الموجودة ايض كما حققناه لا يقدح هذا الدليل الا بالقدح المذكور لا بغيره من
القادحات اما بالتحرير الاول فيندفع ما قيل اذا اريد بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر
متسلسلا الى غير النهاية وان اريد به المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انه موجود لعدم تحقق الجزء الصورى
اعنى الهيئة الاجتماعية وذلك لما عرفت ان المراد معروض الهيئة اعنى المتعدد بلا ملاحظة الهيئة ولا شك
فى وجوده وراء الاحاد كما حققه سابقا وهذا السؤال والجواب مما اشار اليه صاحب المواقف واشار اليه
فى الرسالة كما اشار اليه ههنا واما بالتحرير الثانى فيندفع به ما قيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدح
فيكذبه ما فى الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم
الذاتى بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه غير مندفع الا بهذا القدح فينافيه ايض انه قد دفع
هذا القدح فى الرسالة وذلك لان المراد هو الاول والجواز المذكور مندفع عنه لانه مبنى على ان المراد بالعلة
العلة التامة والمراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير فلا يرد ذلك قطعا وهذا السؤال
والجواب ايض مما اشار اليه فى الرسالة كما ههنا ان قلت فعلى التحرير الثانى يندفع هذا القدح ايضا كما اشار اليه
فى الرسالة فلا يصح الحصر قلت مراده انه لا قدح فى هذا الدليل بحسب الظاهر الا بهذا القدح وان كان
هذا مندفعا ايضا عند التحقيق او نقول غرضه انما هو تاييد ما ذكره ايضا ففيه مبالغة فى التاييد
فكانه قال كما ان نفس البرهان مبنى على كون المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان
يكون ما قبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة ثم يكون
ذلك الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وهكذا فى كل مرتبة فقد جوزه فى القدح
المذكور ان يكون مجموع ما قبل المعلول الاخير علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب بالواسطة مع تصريحهم
بكون الاول جزءا من الثانى فهذا القدح وان كان مندفعا ايض بالتحرير المذكور بناء على انه لو كان علة
فاعلية للمجموع يجب ان يكون علة فاعلية لكل واحد من احاد المجموع فيلزم ح ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله
قطعا كما اشار الى هذا السؤال والجواب ايض فى الرسالة لكن لا شك ان القدح المذكور يؤيد غرضه
ههنا ومقصوده انما هو التاييد كما حققناه سابقا فعلى هذا يكون الحصر المذكور حقيقيا كما لا يخفى
على اولى النهى وما يتوهم من انه ليس هنا الا اه المتوهم هو صدر المدققين الشيرازى حيث قال
ليس هنا ممكن موجود وراء الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علته فى السلسلة ولا شئ هنا
يحتاج الى العلة بعد الاحاد وهذا التوهم منع لاحتياج المجموع الى العلة فى دليلهم ومنع ايضا لقوله فان

فان المجموع ديد اه بل القول ومن البين الملاو احدا واحدا ايض ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم ان المتعدد
الاقل وهم فاسد مخالف لحكم العقل بان هناك وراء الاحاد موجودا اخر اعنى مجموعها ضرورة
ان مفهوم الموجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث
هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات
التى لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموعى وذلك بط بما اتفق عليه الائمة بل الامة قال الفاضل المجموع
المحشى ذلك الموجود الاخر محقق ههنا سواء كان شخصا واحدا اخر غير كل منهما كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون
فيما كان الجسم واحدا بالشخص فى ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية
والاتصال ليسا بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائية او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا
فى ابتداء الخلقة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم فى الجسم بعد الانفصال فى ان ليس هناك موجود اخر
غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعى بديهى وانما النزاع فى ان ذلك المجموع موجود بالوجود
الشخصى الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الانفصال
كما ذهب اليه المشائية وفيه نظر لان الفرقة الثانية اثبتوا الهيولى وزعموا ان الاتصال والانفصال
فى الجسم طاريان عليه فلو لم يكن حين الانفصال شخص اخر ثالث حاصل من اجتماعهما لم يلزم من التفريق
المذكور اعدام جسم وايجاد جسمين اخرين لتوارد ذلك الانفصال على المادة بخلاف الفرقة الثالثة الاشراقية
فانهم لما انكروا الهيولى وزعموا ان الجسم المطلق جوهر بسيط لا تركيب فيه اصلا بحسب الخارج زعموا انه
قابل لطريان الاتصال والانفصال مع بقائه فى الحالتين فى ذاته فيلزم عندهم ان يكون ذلك المجموع
موجودا بالوجود الشخصى الحاصل له قبل الانفصال ولا كذلك عند المتكلمين فانهم حققوا كون الوحدة
مغايرة للوجود الشخصى فكيف يكون الموجود الثالث الحاصل من اجتماع الامرين مثلا موجودا بالوجود
الشخصى بل غاية ما لزم من وحدة الامرين مثلا كونهما موجودا ثالثا لا شخصا ثالثا غير شخصى كل منهما قال
صاحب المواقف الوحدة تساوق الوجود وقال شارحه اى تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود وكل
موجود فله وحدة فى الجملة حتى الكثير ثم قال المص ولاجل ذلك التساوى ظن بعضهم انها نفس الوجود
الشخصى ويبطله انه لو كان الوجود الشخصى نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق للجسم الواحد اعداما
لذلك الجسم المتشخص وايجاد الشخصين اخرين وهو بط ثم سرد كلاما لبيان ذلك البطلان ولا يخفى
ان هذا بظاهره رد لما ذهب اليه الاشراقية لان هذا الفساد لا يلزم على المشائية لاثباتهم الهيولى كما
اشار اليه هناك شارحه الشريف فكيف يزعم ان المتكلمين مع الاشراقية ههنا والحق ان هذا الكلام خبطه
ولئن تنزلنا عن ذلك فالكلام ههنا فى مجموع الاحاد المتفرقة هل هو موجود اخر وراء الاحاد ومن البين
انه لم يذهب احد من المتكلمين والمشائية والاشراقية الى ان هنا شخصا اخر غير اشخاص الاحاد فالتسمية

عليه الامر بين الاجتماع الحاصل من متفرقات المتصل الواحد وبين الاجتماع الحاصل من الاحاد المتفرقة مع وضوح الفرق
بينهما هذا وبالجملة ما ذكره المتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل بوجود موجود اخر هناك
بداهة فان اريد بذلك انه ليس هناك شخص اخر غير اشخاص الاحاد فمسلم عند جميع العقلاء لكن المبرهنين بذلك
البرهان لا يدعون هناك وجود شخص اخر بل لا يدعى بذلك احد من العقلاء في اجتماع الاحاد المتفرقة ولا يحتاج
ههنا الى ذلك وان اراد انه ليس هناك موجود اخر غير وجود الاحاد فهو مخالف لما اتفق عليه كافة العقلاء من وجود
ذلك المجموع وراء الاحاد بل مخالف لما يشهد به البداهة ايضا ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود بل نقول
الكل المجموعي كالكل الافرادي يحكم عليه باحكام ثبوتية او سلبية مثل قولنا جميع هذه الاشخاص يرفع هذا الحجر ومثل
قولنا كل انسان يشبعه هذا الرغيف وقد حققوا ان بين الكل المجموعي والكل الافرادي عموما وخصوصا من
وجه فلو لم يكن الكل المجموعي موجودا لما صح الاجتماع مع الكل الافرادي الموجود في الخارج عنده وعند غيره ثم ان
الحكم المذكور ايضا يستلزم وجود الكلي المجموعي قطعا ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع ثبوت المثبت
له في ذلك الظرف فما ذكره المتوهم لا يساعده عقل ولا نقل هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ثم ان قوله وهم فاسد
اه ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم المذكور منعا كما هو الظاهر او نقض اجمالي لدليل المعارضة باستلزامه
خصوص الفساد اعني المصادمة للبداهة ان كان معارضة   فان قلت فعلى ما ذكرت اي من كون الامور
الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب بالوجهين السابقين يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية
اذ يجري فيها برهان التطبيق بالنسبة الى وجودها العلمي لانها ثابتة في الحضرة العلمية متميزة بعضها عن بعض
ولا شك في جريان برهان التطبيق في جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات
علمية والا اي وان لم يكن متناهية ح يلزم انتقاض البرهان بها لجريانه فيها مع تخلف حكم المدعى الذي
هو التناهي عن الدليل ح اي حين لم تكن متناهية وحاصله لو صح ما ذكرته من الوجهين السابقين لبيان كون
الامور الغير المتناهية مستلزما للترتب لزم احد الفسادين اما تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان
بها والكل ح فيبطل كون الامور الغير المتناهية مطلقا مستلزما للترتب فهو معارضة لدعوى استلزام
الترتب الذي تفرد به عن القوم وقد عرفت ان حديث استلزام الترتب معارضة بحسب الظاهر على اشتراطهم
الترتب في بطلان التس وما يقال من ان المعارضة لا تعارض فامر غير معتمد وكذا القول حديث استلزام
الترتب سند لمنع ملازمتهم السابقة فالسؤال المذكور ابطال لذلك السند وعلى كل تقدير فهذا لا يرد
على الفلاسفة لانهم جوزوا التس في الامور الغير المتناهية ولم يجر برهان التطبيق فيها عندهم كما اشار
اليه الش بقوله بل لهم ان يدفعوا اه وعلى تقدير جريانه في المعلومات عندهم بناء على ان المعلومات لما كانت
مترتبة عندهم في الوجود الخارجي فلا بد ان تكون مترتبة ايضا في الوجود العلمي يندفع عنهم ايضا بما سيحققه
الش   قلت لو كان علم الواجب اه يعني انا لا نم لو صح ما ذكر في حديث استلزام الترتب لزم اما تناهي

تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان وانما يلزم ان لو كان علم الواجب بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة
متعلقة بالاشياء بصور مفصلة فح تلزم تكثر المعلومات ويلزم احد المحذورين وذلك مم لجواز ان يكون
علمه تعالى بالاشياء واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والسادات الصوفية ايضا وان كان
بين الطائفتين فرق على ما سيحققه ان شاء الله تعالى فح لا يلزم التعدد والتكثر في المعلومات بحسب علمه تعالى
حتى يتصور التطبيق فيها ويلزم احد الفسادين لان التطبيق كما عرفت انما يتصور فيما كان هناك احاد متعددة
مترتبة او مستلزمة لمجموعات مترتبة مستلزمة للترتب   ولذلك ذهبنا اه مربوط بالمنع المذكور والمعنى ولاجل انه لو كان علم الواجب بالاشياء
بصور مفصلة لزم اما تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان ذهبت الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات
الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان علمه تعالى بالاشياء علم
حصولي لا حضوري وان كان علمه بذاته عين ذاته ولا تغاير الا بالاعتبار فاندفع عنه ما قيل ان علم الواجب
بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصورة الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية
علمية حتى يتصور فيه الاجمالي نعم ذهب اليه شرذمة منهم لا يعبأ بهم اذ يلزم عليهم مفاسد كثيرة وانما ذهبوا
الى القول بالعلم الاجمالي لان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي وكان ذاته علة
لجميعها وكان العلم بها بسبب العلم بالعلة بناء على ما حققوا من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما اشار
اليه شارح الاشارات كانت تلك المعلومات مترتبة في الوجود العلمي ايضا مجتمعة في ذلك الوجود لحضورها
ح عنده تعالى باسرها ح قطعا فلا تكون الا مرتسمة في العقل الفعال فلو كانت ح معلومة له تعالى بصور
مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق لوجود الشرطين اعني الاجتماع والترتب فيلزم
اما تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان ولو قيل ح بالعلم الاجمالي لم يلزم هنا محذور وايضا لاجل ذلك
الوجه بعينه ذهب بعض الفرق الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وهو الفرقة الرابعة من الفرق
الستة التي ذكرها صاحب المواقف والظاهر ان مراده نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية المفصلة
~~ودلالة العلم متعدد لا واحد اجمالي~~ فذلك البعض لا ينكر العلم الاجمالي بالاشياء الغير المتناهية الغير
المتكثرة وانما ينكر العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية المفصلة للزوم التناهي او انتقاض البرهان
بها والدليل على ما ذكرنا ان المص قال في جواب هذه الفرقة حين استدل على ما ادعاه بان المعقول متميز
عن غيره وغير المتناهية غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد به يتميز عن الغير فيلزم ان لا يكون غير متناه هف
فثبت انه لا يعقل غير المتناهي والجواب انه معقول من حيث انه غير متناه او النزاع انما وقع فيه وبالجملة فالنزاع
في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا انتهى وقال الشريف فيه وما ذكرتم علم الاجمالي لا منازعة فيه لاحد كيف
ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه انتهى فالذي يستفاد منه ان مراد ذلك البعض انه لا يعقل غير المتناهي
تفصيلا وان تعقل الاجمالي غير منكر عند احد وانما ذهب اليه ايضا لئلا يلزم احد الفسادين اي التناهي

ثم قال وفيه نظر لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غيرهما صدق عليه انه غير متناه وحم م
اقول هذا صريح على ان العلم الاجمالي بالغير المتناهي مسلم عند الكل كما التزمه الش هنا وان نازع فيه
بعض المعاندين على ما سنفصل كلامه ونبين مواضع
ذلله وجهله

او انتقاض البرهان به فعلى هذا يكون هذا المذهب قريبا الى مذهب الفلاسفة لانك عرفت ان مراده نفي العلم
التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية المفصلة ولا فساد فيه على ما حققه الشارح في مذهب الفلاسفة فما قيل في توجيه
هذا الكلام من ان هذا البعض لم يجوز العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان ح ولا بطلان البرهان فالشاق
بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل فاسد قطعا اذ لا فساد في نفي العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية
المفصلة بناء على عدم امكانه بجريان برهان التطبيق فيها ولا يلزم من ذلك نفي العلم الاجمالي بها على ما اثبته الفلاسفة
وانما الفساد في القول بان بعض الاشياء ليست معلومة له تعالى وظاهر ان ذلك البعض لا يقول بذلك
ويدل على ما قررناه ايضا ان الشارح فرع كلا المذهبين على منعه فلو كان مراده الحكم ببطلان هذا القول لما صح
ذلك وبالجملة كل منهما انما نشاء من الهرب عن الفسادين المذكورين فلا وجه للحكم بصحة احدهما وبطلان الاخر
ولو سلم فلا وجه لايراد هذا القول الباطل وبهذا التحقيق ظهر ان احد القولين اعني قوله ولذلك ذهبت لو كان
مربوطا بقوله لجواز كون علمه تعالى واحدا اه والاخر اعني قوله وذهب بعضهم اه مربوطا بقوله فلا تعدد في
المعلومات لصح ذلك ايض على ما حققناه واما ما قيل من انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون
بعدم التعدد وذلك البعض ح يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر فمنظور فيه
لان عدم المقابلة ليس بمحذور وانه كما انه لا دليل في كلام الشارح على عدم تكفير هذا البعض كذلك لا دليل فيه على
تكفيره ايض بل نقول ايراده في هذا المقام مدعيا خلوه عن احد الفسادين اللازمين على من ينكر العلم الاجمالي
يدل على عدم تكفيره ايض لكن الاولى ان يكون الاشارة مربوطة بقوله لو كان علم الواجب اه كما فسرناه تنبيها
على صعوبة دفع الفسادين المذكورين هذا واما ما قيل من ان في هذا الجواب ايض اشارة الى القدح فيما ذكره المص في المواقف
وغيره في جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم
ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو ح ببرهان التطبيق واجاب عنه المص بانه تسلسل في الاضافات
التي هي تعلقات صفة العلم والتسلسل في الاضافات غير ممتنع وحاصل القدح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم
وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم بالشيء والعلم بالعلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه
الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجري في نفس
تلك الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا
تخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلي بل لابد من القول بالعلم الاجمالي فليس بشيء لان الاضافات
اللازمة ههنا ليست باضافات ثابتة في حد ذاتها حتى يجري برهان التطبيق فيها بل هي تنقطع بانقطاع
الاعتبار وقد صرح به في مقصد ان العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين حيث قال لانم ان
العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه وهذا
الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ان المص قال

طلا
اذ لا يتصور الاشياء الغير المتناهية المفصلة في الوجود والثبوت حتى يتصور العلم التفصيلي بها لان العلم تابع للمعلوم وليس فليس بل غاية ما ههنا هو العلم الاجمالي بها وعلى هذا يبتني ما حققه في مذهب الفلاسفة من اثبات العلم الاجمالي وسيتحقق هذا الامر بما لا مزيد عليه

قال عقيب الجواب المذكور للفرقة المذكورة كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم
صفة حقيقية وانه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فالحق انه لا تسلسل ههنا
ولو سلم فهو ما ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا حاجة للاحتراز عن مثله الى القول بالعلم الاجمالي فليس في
القول بالاجمالي اشارة الى القدح المذكور وان كان فيه قدح لما ذكره المتكلمون على ما سيصرح به
فان قلت معلومات اه اثبات للملازمة المذكورة واشارة الى ان السند المذكور لا يصلح للسندية
لان الكلام في المعلومات لا في العلم ووحدته لا توجب وحدة المعلومات فعلى هذا لك ان تقول انه ابطال لقوله فلا تعدد
في المعلومات لانه نقيض المقدمة الممنوعة وقد فرع على السند المذكور فبابطاله يبطل النقيض ويثبت الممنوعة لا يقال
كيف يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا مع ان الظاهر ان وحدة العلم يوجب وحدة المعلوم وهو ظ لانا
نقول ذكر المص في المواقف ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة اتفاقا وانما الخلاف في تعلق
العلم الواحد الحادث وقد جوزه ايض والكلام ههنا في العلم القديم فالتفريع بقوله فلا تعدد في المعلومات
غير صحيح فيندفع بهذا ما قيل من انه لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات هذا ما ذكروه والحق ان
السؤال السابق انما يندفع بالجواب الاتي وانما ذكر الجواب السابق توطئة له ضرورة ان كون المعلومات
متحدة غير متكثرة كما التزم في الجواب الاتي لا يكون الا باثبات العلم الاجمالي واشارة الى ان تحقيق هذا
المقام لا يكون الا بذلك فتدبر لما هنالك قلت على تقدير حدوث العالم اه تلخيصه انه ان اريد بكون
معلومات الله غير متناهية عدم تناهيها على تقدير قدم العالم فمسلم لكنا لا نقول بقدمه ولم يقم البرهان عليه
ايضا كيف ونحن بصدد ابطاله فيكون هذا فسادا اخر على من يزعم قدم العالم وان اريد عدم تناهيها على
تقدير حدوث العالم فح ان اريد بجريان التطبيق فيها جريانه باعتبار وجودها الخارجي فالجريان مسلم وعدم
التناهي مم كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية اذ الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي بالفعل وان كانت
غير واقفة عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه باعتبار وجودها العلمي
فالجريان مم كيف وجميع الحوادث الغير المتناهية باعتبار وجودها العلمي متحدة غير متكثرة لان هذا العلم
واحد اجمالي وجميع الصور المعلومة بالفعل واحد في هذا الوجود العلمي فلا تكثر ههنا حتى يجري التطبيق فيها
فظهر ان مدار الجواب المذكور على تجويز الخصم حدوث العالم فيكون الجواب الزاما له لا على تجويز المجيب اياه
كما توهم ~~حتى يتجه عليه ان حدوث العالم~~ ولو سلم فمجرد التجويز كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم بحدوثه
وعلى كل تقدير لا يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع شرائطه وجودا
وعدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني اذ الخصم بصدد رده على ان التحقيق ان برهان التطبيق
يتم بدون كل من الشرطين فلم لا يجوز ان يكون الجواب مبنيا على ذلك وظهر ايضا ان القول بان معلومات الله

غير متناهية بالفعل بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح بناء على زعم الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها بالفعل مع القول بحدوث العالم فغير ممكن جدا ولم يذهب اليه احد من العقلاء فما قيل من ان حدوث العالم لا يقتضي كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الامور الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد فاسد لانه تبطل ببرهان التطبيق قطعا مع انه منع السند وهو خارج عن قانون التوجيه وكذا ما قيل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهي لان التعاقب الغير المتناهي يقتضي قدم نوع العالم او جنسه وكلامنا على تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه على ما حررناه ولا ينفعه القول بان مرادنا بالامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات متعاقبة لمجرد قديم لان الكلام على تقدير حدوث العالم وكل الامور المتعاقبة من جملة العالم فتكون حادثة فتكون متناهية ببرهان التطبيق لا يقال كيف يجري التطبيق فيها والحال انها غير متصفة بالوجود الخارجي هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن القوة المدركة على ما اشار اليه الشارح لانا نقول ليس المراد من الوجود الخارجي الجديد للتجريد ولذا اجرى البرهان في الصور العلمية بل في مطلق الثابتات هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام اعلم ان هذا المقام لا يتضح الا بتحقيق معنى كون علمه تعالى واحدا بسيطا اجماليا وقد الف الناس لابطاله رسائل حتى قد حوا في غرض الشارح بل في دينه وحاشاه عن ذلك بل غرضه انما هو افادة العلوم الحقيقية على قدر ما يسعه الحال ودفع الخلل عن برهان التطبيق الذي هو مطمح نظر الائمة لان ابطال ادلة قدم العالم انما يتم بذلك ومن زعم انه مغلطة كاذبة فعليه ان يلتزم قدم العالم او حدوثه معه فيلزم عليه الاعتقاد بجمع النقيضين او يلتزم التقليد بحدوث العالم من غير تعرض لاثباته بدليل فح كيف يجوز له ان يعد نفسه من ارباب الاستدلال ويطعن لمثل الشارح العلامة قال ذلك الزاعم ردا لهذا السند ما حاصله العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ظ واجمالي وهو على وجهين علم الافراد بمفهوم كلي وعلم الاجزاء في ضمن علم المركب فمعنى العلم الاجمالي علم جمع فيه علوم امور متفرقة اما بمعنى جمع علوم الافراد في علم مفهوم عام لها وضد هذا العلم الاجمالي العلم التفصيلي بمعنى علم افراد ذلك المفهوم العام بخصوصياتها فالمعلوم ح هو المفهوم العام المشترك بين الافراد وما عداه مجهول في هذه الحالة فلا يحصل في الذهن الا صورة المفهوم العام ويدل عليه ما قاله الشريف في اخر مقصد تقسيم العلم الى تفصيلي واجمالي ان عارض الشيء قد يجعل آلة لملاحظة الشيء وح يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه مجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى واما بمعنى جمع علم الاجزاء في ضمن علم المركب بحقيقته فهذا ما في المواقف وشرحه العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان يلاحظ اجزاء المعلوم واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فسئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ للتفاصيل الحاصلة في ثاني الحال ففي حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضار الجواب وتفصيله بلا تجشم كسب جديد

نقله الجنبوي

ط
فيه تعريض للفاضل المحشي
منه

ط
منهم ساجقلي زاده المرعشي وقد افرط فيها ولذلك اعتنيا برد ما فيها ومنهم اسمعيل القنوي وغيرهما
منه
ولهذا المقام رسائل مستقلة

جديد فهناك قوة محضة وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى في تلك الحالة جميع اجزاء النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميز ويفصل اجزائه فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية فالمراد من الامر البسيط في كلامه ملكة الاستحضار وتفصيله لا العلم الاجمالي كما توهمه الشارح لان العلم الاجمالي هنا علم المركب بحقيقته دفعة واحدة فهو علم واحد مركب من علوم اجزاء المركب فذا ليس بعلم بسيط بل علم واحد مركب فوحدته اعتبارية ولذا انكر الامام الرازي اجمالية هذا العلم لتعدد صور المعلوم فيه وجعله علما تفصيليا كما فصله عقيبه حيث قال قال الامام لا معنى للعلم التفصيلي الا ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم فيها بصورة نعم قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فلا فرق بين هذين العلمين الا في الاجتماع في الزمان الواحد والتعاقب في الزمان فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي حصول الصورة تارة دفعة وتارة اخرى مترتبة في الزمان فلا نزاع فيه الا ان العلم الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين حالة الجهل السابقة وبين حالة التفصيل بل تلك الحالة في الحقيقة علم تفصيلي وانما الخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلوم وقال الشريف في جوابه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليها واذا فصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا انتهى وحاصل الجواب انه اذا تسمية علم الاجزاء علما اجماليا ليس حصوله بدفعة واحدة بل بعدم استقلال علم كل جزء في علم المركب والمقصود بالعلم هو علم المركب وكل علم جزء ليس بمقصود فح لا يتميز كل جزء عن غيره تميزا تاما بخلاف الملاحظة التفصيلية وبالجملة ان علم المركب بحقيقته من حيث هو مركب لا يكون الا في دفعة واحدة ففي تلك الدفعة يعلم المركب قصدا واجزائه تبعا كالدلالة المطابقة والتضمن لكون الدلالة الثانية تضمنيا عين الدلالة الاولى هذا ولما كان علم الله تعالى بالامور الغير المتناهية واقعا دفعة واحدة لكونه ازليا ليس فيه تاخر علم عن علم كما قال في شرح المواقف في مقصد ان العلم الواحد الحادث هل يتعلق بمعلومين على سبيل التفصيل ان العلم الواحد يجوز تعلقه بامور غير متناهية الى اه وان اراد من العلم الواحد العلم المتعلق دفعة واحدة بالمعلومات فمعنى وحدته كون تعلقه دفعيا لا الوحدة الحقيقية انقسم تعلق علمه تعالى في الدفعة الواحدة بالامور الغير المتناهية الى اجمالي وهو علمه الجميع من حيث الجميع وهو علم المركب بحقيقته والى تفصيلي وهو علم كل واحد واحد مستقلا وهو علمه منفردا عن غيره ولذا قال الملص في فرع مقصد تقسيم العلم الى تفصيلي والى اجمالي العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى جوزه القاضي والمعتزلة

جوابه

ومنعه كثير من اصحابنا والحق انه اذا اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع بل هو ثابت لله تعالى
مع العلم التفصيلي انتهى وانما منعه من منعه لعدم تمام الانكشاف فيه فيكون مشوبا بالجهل تعالى الله وان لم تكن مشوبا
به مع التفصيلي ولو كان مدار تسمية العلم اجماليا حصوله بدفعة واحدة كما زعم الرازي يكون ~~علمه تعالى بكل واحد من~~
~~الامور الغير المتناهية منفردا عن الاخر اجماليا لحصوله بدفعة واحدة كما زعم الرازي~~ يكون علمه تعالى بكل واحد من الامور
الغير المتناهية منفردا عن الاخر اجماليا لحصوله بدفعة واحدة لكون علمه تعالى بالجميع من حيث الجميع اجماليا فلا يصح
ح ما قاله صاحب المواقف مفرعا عليه العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى ام لا اذ لا شك في ثبوت مثل هذا العلم الاجمالي
في حق الله تعالى انتهى خلاصة المقدمة الطويلة التي وضعها الزاعم المذكور ثم قال ان اراد الش الجلال من الواحد
البسيط العلم الاجمالي كما دل عليه اواخر كلامه فان اريد به العلم الاجمالي الذي ذكره صاحب المواقف فهو ليس بواحد
بسيط بل واحد مركب كما عرفت فيجري التطبيق في اجزائه وكانه حمل الامر البسيط في كلام المواقف على العلم الاجمالي مع
ان المراد به ملكة الاستحضار ولو سلم بساطته فهل يقول بعلم الله تعالى كل واحد من الاجزاء منفردا عن غيره
ام لا فان قال فيجري فيه التطبيق والا فهو كفر لامتناع سلبه عنه تعالى كما عرفته للزوم والجهل بالتفصيل لا يقال
اراد الش من العلم الاجمالي بالامور المتعددة حصوله دفعة واحدة لا حصول علمها في ضمن علم المركب بحقيقته
وذلك لانه قال في بحث العلم المعقول من الاجمالي ان يكون العلم بالكل دفعة انتهى وهذا هو مذهب الامام الرازي
فلا يلزم من جعل علمه تعالى اجماليا الجهل بالتفصيل اذ لا فرق ح بين الاجمالي والتفصيلي في ان علم كل واحد واحد منفرد
عن الغير كما سبق لانا نقول نعم لكن لا يمنع ذلك جريان برهان التطبيق لكثرة المعلومات بحسب علمه تعالى فح لهذا ولى
فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى ان اراد به من العلم الصورة على ما ذهب اليه الفلاسفة فالصورة العلمية
متعددة في هذا العلم الاجمالي البتة كما عرفت وان اراد التعلق فهو متعدد البتة لان التعلق بهذا غير التعلق
بذاك وان اراد من العلم صفة موجودة قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمعلوم فهي لا تتصف بالاجمالية والتفصيلية
مع انه ادعى في اخر كلامه ان ذلك الواحد البسيط علم اجمالي وقال في بحث العلم المعقول من الاجمالي ان يكون العلم بالكل
دفعة واحدة انتهى وظاهر ان العلم الاجمالي بهذا المعنى انما يكون بحصول صور المعلومات في الذهن دفعة وهذا في
علم المخلوق وكذا في علم الخالق عند الفلاسفة لان العلم عندهم حصول الصورة لا عند المتكلمين اذ ليس علمه تعالى
عندهم بحصول الصورة فلا يكون له تعالى العلم الاجمالي بهذا المعنى الا بكون تعلق ذاته او تعلق صفته بالمعلومات
دفعة واحدة والتعلق بالامور المتكثرة لا يكون واحدا حقيقيا بل يكون تعلقات كثيرة بحسب كثرة المتعلقات
ضرورة ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فيجري التطبيق في التعلقات التعلقية الغير المتناهية بالمعلومات الغير
المتناهية ح وان اراد من الواحد البسيط العلم الاجمالي بالمعنى الاول اعني علم الافراد بالمفهوم العام فذلك مسلم
عند كون مفهوم العام بسيطا لكن الجلال هل يقول ح بعلمه تعالى الافراد الغير المتناهية تفصيلا ام لا فان
قال به فيجري التطبيق في ذلك العلم والا فذا كفر عظيم ثم ان قوله والا لانتقض البرهان يدل على ان انتقاضه باطل

باطل لكونه دليلا عقليا يقينيا اقول لكنه منتقض البتة لما قال في شرح المواقف في مقصد ان المعدوم شيء ام لا
برهان التطبيق ينتقض بمعلومات الله فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناه انتهى فظهر انه
انما سماه المتكلمون برهان التطبيق مغلطة كاذبة لكذب بعض مقدماته بدليل انتقاضه اذ الدليل الصحيح لا ينتقض
فويل لمن ارتكب الكفر العظيم خشية انتقاضه انتهى خلاصة مقالة الزاعم المذكور ولولا المخافة على القاصرين
لم التفت الى كلمات هذا القائل اذ لا يليق لمثله فهم كلمات الاكابر لكمال تعصبه وبغضه لارباب التحقيق لكن اشتهر
في عصرنا رسالته بين القاصرين فضعفوا اديم الش وامثاله وتكلموا في حقهم بما لا يرضى الله ورسوله فذلك اقدمني
على نقل كلماته وبيان مواضع زلله وخطاياته البين فنقول وبالله التوفيق هذا القائل قرر اولا كلمات جعل فيها للاجمالي
معنيين علم الافراد بمفهوم كلي وعلم الاجزاء في ضمن علم المركب بحقيقته وردد العلم الاجمالي الذي اخذه الش هنا
بين هذين المعنيين واورد على كل منها فسادا والاول يرتكبه من له ادنى مسكة فضلا عن مثل الش مع انه لا يخفى على كل
ذي فطنة ان الش المحقق اراد بالعلم الاجمالي علم الاجزاء دفعة وهو الذي حقق في الكتب العقلية ومقتضى
ما يجيء من الش في بحث العلم ولم يرد به علم الافراد بمفهوم كلي لكنه لو اراد من العلم الاجمالي هذا المعنى ايض لا يرد عليه
ارتكاب المحال كما زعمه فنقول هذا نختار الشق الثاني من ترديده السابق ونقول اراد الش من الواحد البسيط
العلم الاجمالي بالمعنى الاول اعني علم الافراد بمفهوم كلي ويؤيده ما كتبه على قوله الاتي وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك كما
سننقله الاصح قوله وح هل يقول الش بعلمه تعالى الافراد الغير المتناهية تفصيلا ام لا قلنا لا قوله وعلى الاول يجري
التطبيق في ذلك العلم والا فهو كفر قلنا الافراد الغير المتناهية تفصيلا غير ممكن والعلم انما يتعلق بما يمكن تعلق
العلم به فعدم تعلق العلم بها ليس لاجل ان تلك الافراد المفصلة موجودة ولم يتعلق بها علم حتى يكون ذلك
جهلا في شانه تعالى بل لاجل ان تعلق العلم بها تفصيلا ممتنع فغاية ما هنا لك تعلق العلم بها اجمالا فمن اين
يلزم الكفر ونختار ايضا الشق الاول من ترديده وهو الظاهر كما اشرنا اليه ونقول ايض كما اراد صاحب المواقف
من العلم الاجمالي ما ذكره من علم الاجزاء في ضمن علم المركب تحقيقه كذلك اراد الش من الواحد البسيط العلم الاجمالي
بهذا المعنى كما يدل عليه ايض قوله في بحث العلم ومعنى العلم الاجمالي كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة فلا محذور وايض قوله فهو ليس بواحد بسيط بل واحد مركب قلنا ممنوع بل الظاهر
انه علم واحد كما هو مقتضى تعبير المواقف بانه مبدأ التفاصيل وحمله على ملكة الاستحضار لا على العلم الاجمالي
وهم منه كما بيناه اذ لا فرق بينهما مع انه بعيد عن كلام المواقف ايض قوله ولو سلم بساطته فهل يقول الجلال بعلم الله
تعالى كل واحد من الاجزاء منفردا عن غيره ام لا فان قال فيجري التطبيق فيه والا فهو كفر لامتناع سلبه عنه قلنا كل
واحد من الاجزاء الغير المتناهية منفردا عن غيره غير ممكن حتى يتعلق العلم به فعدم تعلق العلم به ليس لاجل انه ممكن
ومجهول له تعالى بل لعدم امكان تعلق العلم بتلك الافراد تفصيلا فغاية ما هنا لك تعلق العلم بها اجمالا وقد
اشار الى ما قررناه الفاضل الخيالي حيث قال تشكل على برهان التطبيق بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب

فيه تعريض لاسمعيل القنوي حيث وضع رسالة
مستقلة انتصارا لها وشرحا لبيان اخطار الش
في هذا المقام وستورد بعض كلامه ايضا فيما بينهم
وبهذا كلمات الش
منه

قدمه لكونه اقصر الدليل بخلاف
الشق الاول واختاره م

الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتامل ونقل عنه
فى وجه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق
العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى وتحقيقه كما اشرنا اليه ان تلك الافراد المفصلة غير موجودة تفصيلا
حتى يتعلق العلم بها بتلك الحالة بل الموجود هنا تعلق العلم بها اجمالا وما قيل من ان هذا المنقول من الخيالى افتراء
توهم فاسد مبنى على وهم كاسد ثم ان الوجه الذى نقلناه لا يأبى عنه كلام المواقف ايض حيث قال والحق ان اشترط
فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه والا فلا اذ لا يخفى على عاقل انه لا تفصيل ممكنا هنا حتى يكون عدم العلم به جهلا به والح
انما يلزم من وجود التفصيل واشترط الجهل به والى يكون ذلك وبالجملة ما اشرنا الهم اليه اشار اليه عضدهم وخيالهم
فمن لم يكن له خيال وعضد يكون مقعدا ايضا مع طول لسانه على الاكابر ثم ان القائل المذكور زاد فى الشناعة
وقال برهان التطبيق منتقض البتة كما اشار اليه الشريف فى مقصد ان المعدوم شئ ام لا حيث قال برهان
التطبيق نقض بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منها غير متناه انتهى ولا يخفى على
من راجع الى ذلك الموضع ان ذلك انما هو بحث من جانب المعتزلة على الاعتراض الوارد على دليلهم على تقرر المعدومات
والا فقد اجابوا عن النقض المذكور وصححوا برهان التطبيق عن هذا النقض يشهد بذلك تتبع كتب الشرح والتفتازاني
والمص وغيرهم وكيف لا وهو مطمح نظر ارباب الاستدلال على حدوث العالم ولو لم يتم ذلك البرهان لما تم بطلان قدم
العالم وثبوت حدوثه فالقول بانه مغلطة كاذبة وان من خشى عن انتقاضه ارتكب الكفر العظيم جراة
عظيمة على الاكابر لانهم صححوا وخشوا عن انتقاضه فنعوذ بالله عن امثال هذه الجراة ثم اعلم انه لو كان
مراد الشارح بالعلم الاجمالى هو العلم بحقايق الاشياء وطبايعها كما اول بذلك كلمات من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المتغيرة حيث قال ان مرادهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلى وقد نصر بذلك فى تصانيفه وان كان
فيه ما فيه ولا يخفى ان العلم بحقايق الاشياء علم كل اجمالى يندرج تحته افراد غير متناهية اجمالا وان ذلك لكونه
سببا لوجود جميع الافراد الممكنة الموجود فى اوقاتها علم بها بالفعل لا بالقوة كما يشير اليه لتم ما اشار اليه
ههنا قطعا وسنزيد لهذا وضوحا ان شاء الله تعالى فهى هناك متحدة غير متكثرة وان تكثرت
باعتبار وجودها الخارجى المتناهى فاندفع منافات هذا الكلام لما فى قوله فى بحث العلم ومعنى الاجمال كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا انتهى لان هذا التعدد باعتبار وجودها الخارجى ونا لا ينافى فى الاتحاد
لها بالنظر الى وجودها العلمى وتلخيصه ان وجودها المتناهى متعددة ووجودها الغير المتناهى واحد والقول
بان التعدد المذكور محمول على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض فاسد لان التعدد الممكن اما ان يكون
متناهيا فيلزم تناهى معلومات الله تعالى فى الحضرة العلمية وهو باطل واما ان يكون غير متناه فيمكن جريان
التطبيق ح بان يقال لو امكن التعدد لامكن التطبيق فيلزم احد الفسادين المذكورين فالوجه هو الاول
واعلم ان المتكلمين اه كانه اشارة الى بطلان الجواب المحكى من طرف المتكلمين النافين للوجود الذهنى بان
الجواب م

القائل اسمعيل الصوفى حيث وضع هو ايضا رسالة مستقلة فى دالش وزعم فيها ان هذا المنقول افتراء من السالكوتى عليه لعدم نقل المولى قول احد اياه ولا يخفى ان هذا وهم مبنى على وهم للمولى قوله احرر هنالك فى وجه التامل ~~يدل على هذا المنقول~~ فراجع

طا
قوله ثم اعلم ان قوله هذا هو الظاهر من قوله ولذلك ذهبت الفلاسفة اه فظهر من هذا البيان ان العلم الاجمالى الذى اشار اليه الش ثلثة معان والكل متقارب فتدبر وبالله التوفيق منه

بان يقال ان احد الفسادين من التناهى وانتقاض البرهان لا يلزم فى معلومات الله تعالى بحسب الوجود الخارجى لانها
باعتبار هذا الوجود متناهية وعدم التناهى ح ليس بفساد ولا بحسب وجودها العلمى اذ ليس لها وجود ذهنى بمعنى
الوجود العلمى عندهم حتى يجرى فيها احد الفسادين ولما ورد عليهم انه يلزم ح ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث
الغير المتناهية اذ لا وجود لها فى الازل ح حتى تحضر بذواتها عنده تعالى اجابوا عنه بان الاستلزام مم كيف وصفة
العلم قديمة وتعلقاتها بها حادثة اذ لو تعلق بها فى الازل لزم التعلق بالمعدومات الصرفة لان تلك الحوادث على تقدير عدم
الوجود الذهنى معدومات صرفة لا وجود لها لا فى الخارج ولا فى الذهن والتعلق بتلك المعدومات مح بداهة فلذا
جعلوا معلومات الله غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كمقدوراته تعالى ولو كان التعلق بتلك المعدومات ازليا لجعلوا
معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم المذكور بان التعلق اذا كان حادثا لا ازليا كما
زعمتم فدفع الايراد المذكور يلزمكم ما ارتكبه هشام بن الحكيم وابو الحسين البصرى ومن تبعهما من ان الله تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها وحدوثها اذ العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بداهة واذا كان التعلق حادثا يلزمكم
ارتكاب الشناعة المذكورة فلا بد من القول بالوجود العلمى الاجمالى حتى لا يلزم هذه الشناعة واحد الفسادين
السابقين ايض هذا والاوجه ان قوله واعلم ان المتكلمين اه جواب عن سوال كانه قيل اما ما ذهبت اليه من القول بالوجود
العلمى الاجمالى هذرا عن لزوم التناهى او انتقاض البرهان فمبنى على اثبات الوجود الذهنى وهو مخالف لما عليه المتكلمون
من نفيهم الوجود الذهنى مع انه لا يلزم عليهم احد الفسادين ايض فلا وجه للعدول عن طريقتهم فاجاب بما حاصله انهم لما
انكروا الوجود الذهنى وكان التعلق بين العالم والمعدومات الصرفة التى هى الحوادث الغير المتناهية ح محالا بداهة
التجأوا الى القول بان صفة العلم انما تتعلق بالحوادث وقت وجودها وصفة العلم قديمة والمتعلق حادث فلزم ح عليهم
شناعة عظيمة هى عدم علم الله تعالى بالحوادث بالازل تعالى عن ذلك فلذا عدلنا عن طريقتهم حذرا عن لزوم تلك
الشناعة كما لم يلزم احد الفسادين ايض هذا واعلم ان ظاهر كلام الش لما كان موهما لتخطئة المتكلمين باسرهم فى
هذا المقام مع ما فيه من الجهل الى مذهب الفلاسفة شنع عليه الناظرون فى هذا المقام تشنيعات كثيرة فلا بد ان
نقصها مع ما فيها ثم تحقق مراد الش بحيث لا يوجد فيه تشنيع ولا تخطئة منه للمشايخ بل المقصود انما هو تحقيق
المقام فنقول اورد عليه اما اولا فلان من المتكلمين النافين للوجود الذهنى من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت
فى الخارج فى نفسه منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة فى ذاتها فلا تكون معدومات
صرفة فلا يلزمهم الالتجاء المذكور ولا تلك الشناعة كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف فمنهم من يقول بان
العلم اضافة م الا باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة
لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتميز لا فى الخارج ولا فى
الذهن واجيب بان المراد من المتكلمين النافين للوجود الذهنى الذين لم يقولوا مع القول بنفى ثبوت الممكنات المعدومة
فى الخارج كالاشاعرة مع انما ذهبوا اليه لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات اذ لا تميز لها اصلا الا ان

نفيهم كـ

المورد هو الكلنبوى وتبعه اخرون م

لا يندفع عنه الاشكال فى العلم بالمعدومات الى رجبه صح

يتصور تلك الممتنعات بوجه من الوجوه كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المص في توجيه كلام ابي هاشم حيث اثبت علما
بالا معلوم لكن على هذا فيه اعتراف بالوجود الذهني مع انهم ينفونه وايض على ما ذهبوا اليه يجري برهان التطبيق في تلك
الثابتات لان الكون في الاعيان يستلزم الجريان سواء سمي ذلك الكون ثبوتا خارجيا او وجودا خارجيا كما في
شرح التجريد الجديد فيلزم احد الفسادين السابقين واما ثانيا فلان من المتكلمين النافين للوجود الذهني
من ذهب الى تمايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة وقد اشار اليه المص في المواقف حيث قال في مقصد ان المعدومات
هل تتمايز ام لا والحق ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته قال ليس التمايز
بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا
واقول والحق ان هذا فرع على قول من ذهب الى ان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه منفكا عن الوجود الخارجي
فحاله كحال السابق سؤالا وجوابا فلا وجه لايراده وتطويل الكلام فيه ولذا اعترف المحشي المورد بان المنقول انفا عن
الشريف شامل لهذا المذهب ايض لا مخصوص بمذهب المعتزلة ولا شك فيه اذ ليس هذا مغايرا له وبالجملة على تقدير كون هذا
امرا اخر فمجرد تمايز المعدومات في نفسها يصحح تعلق العلم بها اذ لا يلزمهم تلك الشناعة ايض واجيب ايض بان المراد
من المتكلمين ههنا ما عداهم ولو سلم فالتميز عن الغير يقتضي وجود المتميز او ثبوته والثبوت في الخارج منفكا عن
الوجود الخارجي باطل في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة والحكماء والثبوت في الذهن عين الوجود الذهني وكذا الوجود
اما في الخارج او في الذهن فذلك التميز اما في الخارج او في الذهن فتعين اذ كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج
او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف قطعا فيلزمهم الالتجاء المذكور
الشناعة المذكورة على ان تلك المعدومات اما ان تكون متمايزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين
لا نطلق التميز كما ف في الجريان كما في شرح التجريد او لا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف واما ثالثا فلان
المتكلمين لا ينكرون حصول صور الاشياء في الاذهان عند تصورها وكيف والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض
فيض من الله واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو
لم تكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم تكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة
بدون تحقق كلا المضافين فيلزم ان لا تكون العلم موجودا مخلوقا ويشهد بذلك ايض النصوص القاطعة
مثل قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الاية وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء وبعض
المتكلمين او مباينة لها اما بان يكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهي من
اعيان الموجودات عند مثبتيها كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان يكون امثالا واشباحا لها حادثة في النفس
وقت التصور من غير ان تكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون كما دلت عليه ادلتهم لانكار الوجود الذهني فح
القول بان نفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم لكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق
صفة العلم بتلك الامثال والاشباح التي هي الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تع ثم اذا وجدت في الخارج

في ان تلك الصور مساوية في الماهية لذي الصور كما ذهب اليه جمهور الحكماء مم

في الخارج يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلي وحادث فح لا يلزم تعلق العلم بالمعدومات
الصرفة ولا تلك الشناعة المذكورة وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها واجيب
بان الكلام ههنا مع مذهب اهل التحقيق من ان الحاصل في الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها وح
نقول اما ان يكون انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية اولا وعلى الثاني يلزم تعلق العلم بالمعدومات
الصرفة والالتجاء والشناعة المذكوران وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجبة
تتوقف على وجود الموضوع في ظرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل ثبوتا حقيقيا لا فرضيا
والوجود الحقيقي منحصر في الوجود الخارجي والعلمي لا ثالث لهما في التحقيق كما حققه الش في كتبه واذ ليست
في الخارج في الازل فيلزم ان تكون موجودة في الوجود العلمي فاذا لم يثبت الوجود الذهني يلزم التعلق بالمعدومات
الصرفة قطعا والشناعة المذكورة وايض برهان التطبيق يجري في تلك الاشباح والامثال على المذهبين
فيلزم احد المحذورين المذكورين وبالجملة برهان التطبيق يجري في جملة متميزة الاحاد وفي نفس الامر سواء
كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هي انفس الماهيات او امثالها واشباحها
من هذا العالم او من عالم المثال كما سبق فيلزم احد المحذورين وجميع الاحتمالات التي ذكرت وان كانت تخلص
من فساد لكنها توقع في اخر قطعا ومراد الش التخلص من جميع الفسادات ولا يكون ذلك الا بالقول بالعلم
الاجمالي واما الرابع فلان من المتكلمين كبعض الحكماء من يقول بان علم الواجب تعالى ليس بحصولي يتعلق
العلم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور ذات المعلوم عنده ازلا وابدا فكما ان ذاته تعالى
لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته على حسب علمه وارادته
ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة
الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال ولعل هذا اسلم مما اختاره الش من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه
ما فيه واجيب بان حضور المعدوم الصرف الذي لا تميز له اصلا عند الواجب بديهي البطلان فضلا عن
حضوره ازلا وابدا ولا يصح ايض في حضور الممتنعات ولا في حضور المعدومات الممكنة بل ولا يصح في حضور
الحوادث الموجودة ايضا بوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة عنده ازلا
وابدا ويبطله برهان التطبيق الثاني ان خلاصة الوجه المذكور ان المصحح للتعلق الازلي وجودات الحوادث
فيما لا يزال وهذا يستلزم الدور والباطل فان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة
بالعلم بها فلو كان المصحح لتعلق الازلي وجوداتها اللايزالية لزم توقف العلم على وجوداتها الموقوفة على [illegible]
الموقوفة على العلم بها فيلزم توقف العلم على نفسه وهو مح نعم قالوا العلم تابع للمعلوم لكن ذلك محمول [illegible]
كما عند المتكلمين او على العلم الانفعالي كما اشار اليه الحكماء والكلام في العلم التصوري والعلم الفعلي وبالجملة
هذا الاحتمال بط ولاجل بطلانه ذهب الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ

ابن سينا الى ارتسامه فى ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما اشار اليه المولى ميرزاجان فى حواشى الرسالة
القديمة ونحن نقول لا يخفى ما فى هذه الاجوبة المذكورة اما الاول فلان من ذهب الى ان الممكنات المعدومة ثابتة
فى الخارج منفكة عن الوجود الخارجى لا ينكر تعلق العلم بها ولو اجمالا وقد عرفت ان المتكلمين باسرهم لا ينكرون
الاشباح والامثال فلا حاجة فى دفع الاشكال عنهم بما التزمه الشريف فى شرح المواقف فح لا يجرى برهان التطبيق
فى تلك المعدومات الممكنة لانها فى الوجود العلمى متحدة غير متكثرة لا يقال فح يكون هذا عين ما ذهب اليه الشـ لانا
نقول لا لان الشـ ذهب الى الاجمال ايضا حين اتصف تلك المعدومات بالوجود الخارجى وهم يقولون بالتعلقات
الحادثة المتناهية هناك ايضا بل هذا مذهب جمهور المتكلمين هذا واما الثانى فلان تمايز المعدومات فى انفسها
لا ينافى تعلق العلم بها اجمالا غايته انها لا تكون متمايزة فى انفسها ح وليس هذا بمحذور وقد عرفت
انهم لا ينكرون الاشباح والامثال وان نفوا الوجود الذهنى فح لا يجرى فيها التطبيق حتى يلزم الفساد
ولا جل ان المتكلمين ذهبوا الى القول بالتعلقات الحادثة المتناهية لا يلزم عليهم القول بالعلم الاجمالى الذى ذهب
اليه الشـ واما الثالث فلانا لا نم ان كلام الشـ ههنا مبنى على القول بان الحاصل فى الاذهان ماهيات الاشياء
ولو سلم فالمتكلمون لا ينكرون الاشباح والامثال كما قرره المورد المذكور فلم لا يجوز ان يتعلق العلم بها فى الازل
اجمالا ثم اذا وجدت فى الخارج ويتعلق العلم بها تفصيلا على انا اثبتوا للعلم تعلقين ازليا ولا يزاليا فح لا يجرى
برهان التطبيق فى تلك الاشباح والامثال ولا اعتراف القول بالعلم الاجمالى اذ لا ولا حادثا كما التزمه الشـ
والحق ان اعتراض الشـ عليهم بلزوم الشناعة المذكورة انما يرد على من اثبت للعلم القديم تعلقا واحدا اعنى
التعلق الحادث كهشام بن الحكم وابى الحسين البصرى لا على من اثبت له تعلقين ازليا ولا يزاليا كجمهور المحققين
من المتكلمين وهو الذى يقتضيه ظاهر كلامه ايضا وكيف يرد الاعتراض عليهم وانهم صرحوا باسرهم ان الله تعالى
يعلم الاشياء قبل وقوعها وبعد وقوعها ثم ان اعترفوا بالوجود الذهنى فلا كلام للشـ معهم اصلا وهو المصحح
من بعضهم واللازم لتحقيق اكثرهم كصاحب المواقف وصاحب الطوالع وغيرهم حيث نصروا ادلة الوجود
الذهنى فلا كلام للشـ معهم اصلا وانهم يعترفوا به فلا ريب فى انهم لا ينكرون الاشباح والامثال وهو اللازم
لادلة انكار الوجود الذهنى وهو التحقيق بالنظر الى الممكنات الازلية المعدومة فى الخارج اذ الموجود هناك انما هو الاشباح
والامثال ضرورة انها لم تتصف بالوجود الخارجى حتى يحصل ماهياتها فى الاذهان فح لا يرد على ذلك الجمهور
تلك الشناعة الظاهرية ويدل عليه ايضا ان الشـ عبر فى بحث العلم عمن يلزم تلك الشناعة بالظاهرية فلا يتصور
عنه مثل هذا التعبير فى حق المشايخ العظام فاعتراضه ههنا وفى بحث العلم ليس الا على من اثبت التعلق الحادث
فقط ومن لم يعرفهم هذا قال ما قال من تشنيع المقال والعصمة من الحفيظ نعم ما ذهب اليه الشـ ههنا لا يخ عن كدر
وسنبينه وما وجه ذهابه اليه واما الرابع فلان الوجه الذى اورده المورد الرابع مما اشار اليه الشـ فى بعض
تصانيفه حيث قال ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى بل جميع الحوادث حاضرة لديه من غير

كالامام ومن معهم منه

وهو اسمعيل القنوى حيث زعم ان هذا افتراء وسوء ادب فى حق المشايخ الكرام ثم تكلم فى حقه بما يدهش عنه العقول من الفضول وزاعما انه الجزار من جنس العمل فيا ليته فهم مراده ولم يتكلم بالا وهى الله عنه وكونه فى حقه وسبيل كيف يصوب امثال هؤلاء منه

من غير ترتب ومضى واستقبال فهو عالم بكل منها فى وقتها من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط اصلا ويعلم مضيها
واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ من الماضى والمستقبل وصور
ذلك بان قال اذا اخذت امتدادا مختلف الاجزاء واللون فى اجزاء ثم امررته فى محاذاة ذرة او غيرها مما يضيق حدقته
عن الاحاطة بجميع تلك الامتدادات اليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها لضيق نظرها متساوية
فى الحضور لديك لقوة احاطتك ثم قال هذا المعنى ما خفى على كثير من اهل الجدال حتى وسعوا دائرة القيل والقال
حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث فلزم عليهم القول بان الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
هذا كلامه فقد دفع نفسه بهذا الوجه ما لزم من الفساد على المتكلمين كما دفعه ههنا بالقول بالعلم الاجمالى ثم ان
الشـ لم يدع بهذا الوجه حضور المعدومات الصرفة ولا الممتنعات والممكنات المعدومة عنده تعالى ازلا وابدا وهو
ظاهر فما ذكره المجيب فهذا ليس بشئ وانه صريح فى ان ادعى ان الحوادث حاضرة عنده تعالى جملة وان التعاقب
والترتب بالنسبة الينا فلا يجرى التطبيق فيها بالنسبة الى الله تعالى للاجمال وبالنسبة الينا لتناهيها
اذ كل ما خرج فهو متناه فبطل ما ادعاه المجيب من الفساد الاول واما ما ذكره ثانيا من ان تلخيص هذا
الوجه ان المصحح للتعلق الازلى وجودات الحوادث اللايزالية فيلزم الدور بالنسبة الى علم الله تعالى ح على
ما بيناه فليس بشئ ايضا لان وجوداتها الجملة ثابتة فى علم الله تعالى والمسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم
انما هو وجوداتها المفصلة فى الخارج فلا دور ههنا قطعا وقد قال الاكابر فى قوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم وهو اى المقام المعلوم ما كنت فى ثبوتك فى علم الله والمعنى ما كنت فى ثبوتك ظهرت فى وجودك
والعجب من الفاضل المجيب وغيره انهم اثنوا اعمادهم فى الامور العقلية وغفلوا عن مشارب الاكابر ثم انهم
غفلوا عما فى الرسالة الجديدة ايضا من كون هذا الوجه والقول بالعلم الاجمالى امرا واحدا حيث قال فيها وكما
ان العلم الاجمالى فينا مبدء للعلم التفصيلى كذلك العلم الاجمالى خلاق للصور التفصيلية فى الخارج وفى
المدارك السفلانية والانسانية وغيرها والمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب
ذلك الحضور فان سائر الحوادث ذاته تعالى يعلمها بعلم اجمالى هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تغيرها
كما فى علمنا الاجمالى بالامور المتعاقبة المترتبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره فى الآن
والزمان الى اخر ما قال فالحق ان مآل الوجهين واحد وان تعالوا بارتسام صور الحوادث فى العقل الفعال ورد
عليه ان بعض المحققين اول بهذا الوجه الذى اورده المورد قول الحكماء بالعلم الاجمالى وانه لا يعلم الجزئيات
الا على وجه كلى وبهذا ظهر ايضا اختلال ما قاله المورد ايضا من ان هذا الوجه اولى من القول بالعلم الاجمالى
لما فيه ما فيه اذ لا فرق بينهما فى التحقيق وظهر ايضا حقيقة العلم الاجمالى الذى ذهب اليه الشـ بقى ههنا من وجوه
الايراد ما قيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف مم فى التعلق العلمى ودعوى البداهة غير مسموعة وما
يتوهم من ان التعلق نسبة وهمية تقتضى وجود طرفيها فهو ايضا مم فى النسبة العلمية فانها لا تقتضى وجود

كما قال ههنا وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك منه

كفوى

الطرفين تحقيقا بل الوجود التقديري كاف فيه على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها
بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم
الصرف بل للهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح المواقف ولذا قال المولى الخيالي ان لعلمه
تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وحادث وهو بالنسبة الى
المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل انتهى وقد بان ان هذا القائل لم يفهم اصلا معنى التعلق بالمعدوم الصرف
فان العلم بالشيء اما بخصوص بحصول ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم الحضوري ~~واما بحصول~~ صورة له عنده
كما في العلم ~~الحضوري~~ واما بحصول صورة له عنده كما في الحصولي ولما كان العلم بالشيء موجبا لتميز المعلوم عند العالم
للاضافة بينهما اتفاقا فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو اما ذات المعلوم او صورته
الموجودة في علمه تعالى فمعنى تعلق العلم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته ولا حصول صورته عنده اصلا
وهذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له في الخارج ولم يخطر ببالي اصلا وهو سفسطة بداهة ولهذا حكم
الشريف بان الاشكال بالعلم بالمعدومات لا يندفع عن المتكلمين القائلين بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة الا
باثبات الوجود الذهني او باثبات تميز آخر غير الوجود بل نقول لو كان الامر كما ذكره لزم تحقق احد المتضايفين
وهما العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو باطل بداهة وقد شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت عالما بلا معلوم
مع امكان توجيهه كما سبق وهذا القائل اشنع منه بكثير اذ لا توجيه لكلامه لانا فرضناه معدوما صرفا غير
متصف بالمعلومية اصلا وما ذكره من الوجود التقديري فانما يكفي في العلم تقديرا او فرضا لا تحقيقا والكلام
فيه والنقض بالمقدورات وهم منه لان ذلك ايضا انما يتوجه على النافين للوجود الذهني لا على المثبتين له لان
المقدورات المعدومة في الخارج متصفة حينئذ بالمقدورية بمعنى صحة الفعل والترك باعتبار وجودها العلمي ~~المتعلق~~
فغاية ذلك النقض ازدياد شناعة النافين للوجود الذهني وهو مطلوب الشارح هنا وما ذكره من ان القول
بحدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم التغير في علمه نعم انه لا يقدح في شيء من
مقدمات دليل الشارح فقد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين للوجود الذهني
ولتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق ولذا جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية
يعني لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل فهم التجأوا الى التحريين وذكرهم اياه
للهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى لا ينافي ان يكون للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف اذ قد يكون الجواب الواحد
جوابا عن اشكالات عديدة واقول كأنه لم ينظر الى كلام القائل نظر اصلاح اذ قد عرفت ان المتكلمين لا ينكرون
حصول الاشباح والامثال في الاذهان فالذي اراد الشارح من المعدوم الصرف هو المعدوم في الخارج وفي الذهن
بحقيقته وهي الاستحالة في تعلق العلم بالمعدوم الصرف بهذا المعنى لا بالنظر الى شبحه ومثاله باعتبار وجوده
التقديري ودعوى البداهة في تلك الاستحالة ممنوعة وهو ظاهر ومراد القائل من الوجود التقديري هو هذا

هذا ومن يبين ان العلم فيه تحقيقي ايضا لا فرضي وعلى هذا لا يكون ما ذكره القائل سفسطة ولا يلزم عليه تحقق احد
المتضايفين بدون الآخر وما ذكره الشريف لا ينافيه لان قوله او باثبات تميز آخر غير الوجود في الخارج او في الذهن
اشارة له كما لا يخفى على الفطن وما ذكره من النقض محقق على تقدير استحالة التعلق بالمعدوم واما اذا لم يكن
ذلك مستحيلا كما قررنا فلا يرد النقض لان المقدورات المعدومة في الخارج متصفة بالمقدورية باعتبار وجودها
العلمي بالنظر الى الاشباح والامثال فكما ان ذلك النقض لا يرد على القائلين بالوجود الذهني كذلك لا يرد على النافين
له ايضا والقول بانه لم يبق للنافين للوجود الذهني ولتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق بداهة
وهم على ما حققناه لان المتكلمين مع انهم ينفون الوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج يحتاجون الى اثبات
التعلق الحادث هربا عن لزوم التغير في علمه تعالى بناء على اثباتهم تعلقه علمه تعالى في الازل باشباح تلك المعدومات
ولذا احتاجوا الى اثبات التعلقين ولو كان الامر كما ذكره لم يكن للقول بلزوم التغير في علمه تعالى على تقدير
عدم التعلق الازلي معنى اذ لا تعلق ولا معلوم حينئذ حتى يلزم التغير في علمه تعالى على تقدير عدم اثبات التعلق
الحادث بل غاية ما لزم الآن التغير في علمه تعالى يقتضي وجود تعلق علمه تعالى عندهم ولو بالاشباح والامثال قطعا
وجعلهم معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لا يدل على ان ليس لهم ملجأ سوى القول بحدوث
التعلق لان كون معلومات الله غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد انما هو بالنظر الى وجودها الخارجي سواء قيل
بالوجود الذهني او لا والقول بانها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل ان اراد بالنظر الى
وجودها الخارجي ففساده ظاهر وان اراد بالنظر الى وجودها العلمي فغير منكر عند احد والحق انه ليس على
كلام القائل المذكور غبار سوى ان يقال ان كان مقصوده بهذا دفع اعتراض الشارح عن المتكلمين باسرهم فغير
صحيح لان منهم من يقول بان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها كابي الحسين البصري فكيف يصح القول منهم
حينئذ بالتعلقين والا لكان القول منهم بعدم علم الله تعالى بالاشياء قبل وقوعها تناقضا وان كان مقصوده
دفع ذلك الاعتراض عن جمهورهم فمسلم لكنه مخالف لما صرح به فالظاهر ان يسكت ذلك القائل عن حديث الهرب
فظهر من هذا التحقيق ايضا ان غرض الشارح انما هو الاعتراض على من يقول بان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
كما حققناه سابقا سواء كان القول منهم لاجل الهرب عن التعلق بالمعدوم او لاجل لزوم التغير في علم الله تعالى
اذ لم يكن التعلق حادثا وهو المذكور في شرح المواقف واما من يقول بالتعلق القديم كجمهور المتكلمين فلا يرد
ذلك عليهم اذ لا يوجد المعدوم الصرف حينئذ عندهم ولو وجد فلا مانع من تعلق العلم به كما حققناه فالحق ان
اعتراض الشارح على المتكلمين باسرهم او على جمهورهم غير وارد الا على مثل هشام بن الحكم وابي الحسين فلا بد ان يحمل كلامه
عليه صونا له عن الوقوع في غرض المشايخ بقي انه عليهم بهذا الوجه للعدول عن طريقة الجمهور فما وجه القول بالعلم الاجمالي
الذي هو مذهب الفلاسفة وجوابه انه اسلم حيث لا يلزم شائبة جريان برهان التطبيق لا في الصورة
العلمية ولا في معلومات الله تعالى كما حققه بخلاف القول بالتعليقات القديمة الغير المتناهية

لايخلوا عنه كونه بحيث يجري فيها التطبيق ظاهرا واما دفعوه بان التس فيها تس في الامور الاعتبارية وذا ليس بمج
مع انه منظور فيه لان التطبيق يجري في جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او علمية او ثابتات كونية
او اضافات على ما نقلناه عن شارح التجريد وان كان في الاخير كلام عندهم التحقيق ونحن دفعناها في بعض
تعليقاتنا بان تلك التعلقات الازلية مجملة لايجري فيها التطبيق فح يؤل الى ما ذكره الش فهو اسلم ولانه اذهب
اليه انسب بتوحيد الباري تعالى وتقليل صفاته ما امكن وان كان التكثر في الامور الاضافية لايضر ولانه انسب
بالزام الخصم المقصود ههنا ولاجل هذا الالزام جزم بالاجمال في جميع مراتب المعلومات الذي هو مذهب الفلاسفة على
ما ستعرف من السؤال والجواب الاتي والا فالتحقيق ان علم الله تعالى كما يكون اجماليا يكون تفصيليا كما عند وجودات
الحوادث في الخارج كما اشار اليه السادات المحققون وقد اشار اليه المولى الخيالي ايض حيث قال لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبته لا انطباق
بين الجملتين معلومة له كذلك فتامل ونقل عنه ان وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لايمتنع وجوده وامكان
تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى يعني ان ذلك مم وان ثبت العلم التفصيلي له تعالى في المراتب
المتناهية فقد اثبت في حق الباري العلم الاجمالي بالنظر الى جميع المراتب الغير المتناهية وهو الحق الذي لامحيد عنه وقد صرح
به الشيخ الاكبر قدس الله سره في فتوحاته فلايمكن للش مخالفته ولا مخالفة سائر المحققين بل غرضه ههنا
انما هو الزام الفلاسفة ولذا اختار ههنا الاجمال في جميع المراتب كما اختاروا به وما اورد على المولى الخيالي
في اثباته كم مع العلم التفصيلي في مراتب الاعداد المتناهية فندفع عنه بادنى التفات كما لايخفى على اولى النهى على
انه نقص في حقه تعالى فلا يقبله العاقل ولذا تفطن له الخيالي فلم يجزم بالاجمال في جميع المراتب وسنزيد لهذا وضوحا
ان شاء الله تعالى وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانهم لم يحققوا مراد الش فضلوا واضلوا في المرام وكل
من تصدى لتحقيقه بكلمات طويلة لم يخلص عن الخبط والاوهام فذلك دعاني الى ما ادعاني والحمد لله على اولى
الانعام   ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لينطبق على جميع
مذاهب المتكلمين من كون العلم اضافة محضة ومن كونه صفة حقيقية ذات اضافة اذ من يقول بالاضافة كالمعتزلة
وغيرهم لاينكر هنا وجود العالم وان انكر التعلق بين العلم وبين المعلوم لئلا يلزم ان يكون التعلق تعلق هذا
وكذا نقول انما قال لما قال اشارة الى ان الاعتراض الاتي انما يرد على من انكر التعلق الازلي ضرورة انه واذ لم
ينكر وجود العالم في الازل لاثباتهم صفة قديمة لله تعالى لكنه لما انكر التعلق الازلي لزم ذلك المحذور عليه قطعا
لكن على هذا يكون المراد بالتعلق الحادث الذي اثبتوه تعلق الذات بالمعلوم لا تعلق العلم لئلا يلزم كون العلم
عندهم صفة قديمة وقد اشير في شرح المواقف ان العالمية عند المعتزلة تعلق الذات بالمعلوم فراجع   وفيما
ذكرنا تخلص عن ذلك نقل عنه ههنا هذا لان علمه تعالى بالامور الغير المتناهية اجمالي وتعلق الاجمالي بالمعدوم
الصرف غير محال وانما المحال تعلق التفصيلي مثلا ان الله تعالى عالم في الازل بان جميع ما سوى الله تعالى حادث

حادث وهذا الحكم يسري لزيد وعمرو والموجود في الزمان الاستقبالي المعدوم الصرف في الازل والله عالم في الازل بجميع
الحوادث المعدومة في الازل بالعلم الاجمالي انتهى وهذا وان صح لكنه لايخ عن مسامحة وغرضه انما هو التصوير والتقريب
الى الافهام والا فمعنى العلم الاجمالي ما اشرنا اليه في اثناء المباحثة وقد سموه علما فعليا وجعلوه سببا لوجود
جميع الممكنات والصورة المذكورة من قبيل العلم بالقوة ولسنا بصدده على ما سيحققه نعم قد صدر مناسبا
كلام بكون هذا علما اجماليا لكن ذلك انما هو مماشاة مع بعض الناظرين كما اشرنا اليه فافهم وتذكر   فان قلت
العلم الاجمالي اه اثبات للملازمة السابقة اعني لزوم تناهي المعلومات وانتقاض البرهان بابطال السند منع تلك
الملازمة وهو القول بالعلم الاجمالي لما عرفت انه منها مستندا بذلك السند وذلك وان كان سندا اخص لما عرفت
ان تلك الملازمة قابلة للمنع بالاستناد بعدم وجود تلك المعلومات في الوجود العلمي كما اشار اليه بقوله واعلم ان اه
لكن لما ابطل ذلك بلزوم الشناعة عليهم لم يبق بغير هذا السند سند لمنع تلك الملازمة فاذا ابطل ذلك السند
ح يثبت الملازمة البتة قطعا على ما بين في الاداب لوروده ذلك السند المذكور في جوابه المختار ومنشأه الشناعة
اللازمة على المتكلمين المشار اليها بقوله فيلزم ان لايكون الله عالما فان قلت فعلى هذا يلزم ان لايكون الابطال
الثاني مفيدا فح لايكون هذا الابطال مفيدا ايض قلت لعل المتكلمين يدعون مساواته او نقول لعلهم سلموا
بطلانه وابطلوا هذا السند فيكون هذا الابطال مفيدا قطعا وحاصل الابطال ان العلم الاجمالي بتلك
المعلومات ليس علما بها بالفعل بل بالقوة الا يرى ان العلم بالقضايا الكلية ليس علما بالفعل باحكام افراد
موضوعها ولذا احتاجوا في استنباط احكامها الى قياس مرتب من الشكل الاول وان العلم بالاجناس ليس علما
بالفعل بالانواع المندرجة تحتها ولذا احتيج بعد العلم بها الى الفصول بتحصيل العلم بتلك الانواع واذا لم يكن العلم
الاجمالي علما بالفعل بجميع تلك المعلومات يلزم ان لايكون الله تعالى عالما بها في الازل بل في اوقات حدوثها بحضور
ذواتها عنده تعالى لايقال فمن يلزم ذلك وقد فرضناها معلومات له تعالى اجمالا لانا نقول من جهة انه تعالى لايكون
ح عالما بخصوصياتها واحوالها في الازل بل في اوقات حدوثها مع كون انفسها معلومة لذاته تعالى اجمالا
قلت قد حقق اه جواب بمنع كون العلم الاجمالي علما بالقوة مستندا بما حقق في محله بان العلم الاجمالي قسمان
قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات وعليه بنى السؤال وهذا القسم مح في حقه وقسم لايستلزم ذلك
بل جميع التفاصيل معلومة له لكن لابصور متعددة لعدم امكان ذلك بل بصورة وحدانية ولذلك جوز ثبوت
ذلك العلم الاجمالي له تعالى القاضي ابي بكر الباقلاني وجميع المعتزلة والحكماء ومال اليه المص حيث قال هناك
والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا انتهى اذ لايشترط فيه ذلك بل غايته كون
التفاصيل معلومة له تعالى بصورة واحدة وتفصيل هذا ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك
فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات اما ان يغفل عنها ولايتوجه لها واما ان يلتفت اليها دفعة اجمالا حين
سئل عنها واما ان يشرع في تفصيل اجزائها من الموضوع والمحمول فالحالة الاولى تسمى علما بالقوة لعدم العلم بها

بالفعل فى تلك الحالة بل بالقوة والحالة الثانية تسمى علما اجماليا وهى حالة بسيطة هى مبداء لتفاصيل اجزائها والحالة
الثالثة تسمى علما تفصيليا ولا شك ان له فى تلك الحالة الاخيرة علما تفصيليا بجميع اجزائه بصور مفصلة وكذا فى
الحالة الثانية علم بها بالفعل وان كان اجزاؤها ح مجملة موجودة فى المدرك بصورة واحدة لحضور الكل عنده وان
لم يتميز بعض الاجزاء عن بعض بالفعل لكن لا يقتضى ذلك عدم وجود شىء من الاجزاء غايته انه لا يكون لكل واحد
من تلك الاجزاء وجود استقلالى وذا لا يقتضى انتفاء مطلق الوجود بل الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه
فى كتبه من ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ضرورة وقد اشار اليه قبيل هذا البحث فى البرهان المشهور على
اثبات الواجب فكذا جميع اجزاء تلك المسئلة الموجودة فى تلك الحالة الثانية بصورة واحدة موجودة حاضرة
عند المدرك بتلك الصورة الوحدانية وان لم يتميز بعض اجزائها عن بعض بالفعل وهذه الحالة ليست بمسبوقة
دائما بالعلم التفصيلى اولا كما فى المسئلة المذكورة بل قد يسنح لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما فى القياس الخلفى
فذلك السانح مركب من اجزاء معلومة بالفعل وقت السنوح المذكور لا قبله وبهذا البيان اندفع عنه ما اوردوا
عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل وذلك لانه تعالى عالم بالتفاصيل
ح بصورة وحدانية وعدم العلم بها بصور متعددة ليس بمحذور ومنها ما قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف جار فى التعلق الاجمالى وذلك لان المعدومات كلها داخلة ح تحت حيطة العلم الاجمالى من غير ان يلزم الجهل بشىء
ولا يحتاج ح الى التعلق ومنها ان التميز لازم للعلم وفاقا فاذا كان كل معلوم متميزا عن غيره فى الوجود العلمى بصورة
مغايرة لصورة ما عداه يكون العلم بها تفصيليا والا فلا يكون معلوما بالفعل لانتفاء لازمه وذلك لان التميز
اللازم هو التميز المطلق الذى هو اعم من الاستقلالى والتبعى ولا شك فى وجود الثانى هنا وان لم يوجد الاول
وذا لا ينافى كونه علما بالفعل الا يرى ان القياس الخلفى السانح دفعة معلوم بجميع اجزائه بالفعل فى تلك الدفعة
مع ان اجزاءها غير متميزة بعضها عن بعض فى تلك الدفعة ~~ضرورة انه مركب من مقدمات مرتبة مع ان اجزاءها غير متميزة~~
بعضها عن بعض ~~فى تلك الدفعة~~ ضرورة انه مركب من مقدمات مترتبة يحتاج التميز بينها بالفعل الى زمان هذا ما افاده
اليه نظر الفاضل المحشى وغيره وقد لخصناه مع بعض الزيادة واقول ما ذكروه ههنا تقريب وتوضيح والا فالعلم
الاجمالى بالمركب بالمعنى المذكور لا يخرج عن جهل ما باجزائه ولذا فرع عليه المص فى المواقف فرعين الاول هل يثبت
العلم الاجمالى لله تعالى ام لا والثانى هل يكون العلم الاجمالى بالشىء من قبيل العلم به من وجه دون وجه ام لا وان
ارادوا ان العلم بالمركب علم باجزائها بجميع خصوصياتها واحوالها على ما هو المط ههنا فبعد تسليمه يكون علما
تفصيليا لا اجماليا والفرق بينهما يكون فى التعبير باعتبار كونه فى زمان او فى ازمنة فح لا يكون لانكار
كثير من اصحابنا اياه فى حق الله تعالى معنى فالظاهر ان يطلب بيان هذا مما ذكره الفلاسفة كما هو مقتضيه
سوق كلام الش ويقال انهم ذكروا ان علم الله بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج
لكن كونه علما سببا لوجودها لا يحتاج الى الآلات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا

وكل واحد من الاندفاعات المذكورة متوقف فيه على تصرف

معلوما عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام بالقياس الى الكل من حيث هو كل وسموه عناية ازلية
فقسموا العلم الى مجمل علم اجمالى وهو علم الله تعالى بمصنوعاته وعلم تفصيلى هو علم المخلوقات بمعلوماته وقالوا ان
ذلك العلم الاجمالى علم اجمالى بالفعل بجميع مصنوعاته وذلك لانه عالم بذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضى
العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن
العلم بالمعلول بالعلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له ولما ورد عليه انه ان اريد ان
العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو مم وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول الخ
للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة غير بعض المحققين
دليلهم المذكور وقال الصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب
والعلم بهذه المقدمة ضرورى ولا يشك عاقل فى ان من علم جميع علل وجوده شىء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم
شىء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه او هو مع الله تعالى
علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها
قطعا هذا كلامه فقد جزموا بالعلم الاجمالى لله تعالى ولجميع المبادى وانه علم بالفعل بجميع الموجودات المعلولة
وفيه ما فيه ايضا لانهم ان ارادوا بالعلة التامة العلة التامة المركبة من العلل الاربع ومن الاسباب والآلات
والشروط وارتفاع الموانع فظاهر انه لا يلزم من كلامهم العلم بالعلة التامة بهذا المعنى لانهم ذكروا اولا
ان ذاته تعالى يعلم ذاته وذاته علة لجميع الموجودات ومن البين ان ذاته تعالى علة فاعلية بسيطة عندهم
فغاية ما لزم منه العلم بالعلة التامة الفاعلية البسيطة ومن البين ايض ان العلم بالعلة التامة بهذا المعنى انما
يوجب العلم بالمعلول من حيث ذاته لا ذاته وسائر خصوصياته من الاعتبارات الموجودة فيه ثم انه تعالى اذا كان
علة فقط او مع المعلول الاول مثلا علة تامة لغيره فاللازم ههنا من العلم بذاته وذوات المعلول العلم بذات ذلك
الغير فقط لا سائر خصوصياته وهكذا فيلزم عليه تعالى الجهل بخصوصيات المعلومات تعالى الله من ذلك وان ارادوا
بالعلة التامة العلة التامة الفاعلية البسيطة فسلم ان العلم بالعلة التامة بهذا المعنى يوجب العلم بالمعلول لكن
قد عرفت انه لا يوجب العلم بخصوصيات المعلول لا يقال الكلام هنا فى كون ذلك العلم الاجمالى علما فقط بل فى ثبوته لله
تعالى فلا شك ان مثل هذا العلم لا يجوز اثباته لله تعالى قطعا ولذا قال المص والحق انه انما امتنع التفصيل يمتنع
ثبوته لله تعالى والحكماء امتنعوا من ثبوت التفصيل لله تعالى على ما يقتضيه سوق كلام الش ولا يدل ادلتهم
على ذلك ايض كما حققناه ولذا اتفق الاكابر على تقسيم علمه تعالى الى اجمالى وهو علمه بذاته وتفصيلى هو علمه تعالى بمصنوعاته
الموجودة فى الخارج ولما كان ذاته علة للممكنات انقسم علمه تعالى الى اجمالى وتفصيلى وهذا هو غرض جمهور المتكلمين
الذين اثبتوا العلمين له تعالى متعلقين ازلى ولا يزالى وهو الحق الذى لا محيد عنه وهو الذى حققه الشيخ الاكبر
قدس سره فى فتوحاته المكية وهو اللازم بتحقيق الجمهور ايض فما قيل من ان الش جزم ههنا بالاجمال فى جميع

المراتب بط الان يقال اراد الشارح انه علمه تعالى البسيط اجمالى بذاته وبمصنوعاته على ما زعموا وان لم يكن تاما فالاولى

كلام فيه ايضا فح يكون كلام الشارح مبنيا على الزامهم بما حققوه وان لم يكن تاما فى نفسه والذين غفلوا عن هذا التحقيق

قالوا اما قالوا وبهذا اظهر ايضا اختلال ما قاله المولى ميرزاجان فى حواشى الرسالة بعد تقرير المذاهب فى علم الله

تعالى من ان الحق هو ما اختاره المص اعنى الشارح من ان علمه تعالى اجمالى صرف فلا يتوجه ان الصور الغير المتناهية

حاصلة فيه حتى يجرى برهان التطبيق فيها وكذا العقول انتهى لان ذلك عين ما ذكره الشارح فلا يتم حقيقته

الا بما حققناه انفا وسنزيد لهذا المقام وضوحا فى مبحث العلم ان شاء الله وهو التعقل البسيط

اه اراد بذلك توضيح كون العلم الاجمالى علما بالفعل مع الاشارة الى ان الفلاسفة كما جعلوا علم الواجب

تعالى علما اجماليا كذلك جعلوا علم جميع المبادى العالية ايضا وهى العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما

اجمالية والمعنى ان العلم الاجمالى التعقل البسيط اى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذى يجعله الفلاسفة

اذا حصل لنا مستفادا من المبادى العالية حيث جعلوا للنفس باعتبار القوة العاقلة اربع مراتب العقل

الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل ورابعها العقل المطلق وهو العقل المستفاد من العقل العاشر

فى مشهورهم ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجيئ فلذا اورد المبادى بصيغة الجمع والتفصيل اى تفصيل

المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض انما هو للنفس من حيث هو نفس اى من حيث انها متعلقة

بالبدن تعلق التدبير لا من حيث ذاتها وتجردها وتلخيص كلامهم هنا ان للنفس جهتين جهة كونها قابلة وجهة

كونها فاعلة ففى جهة كونها قابلة تستفيد علومها فوقها من المبادى من غير احتياج فيها الى الآلات ومن جهة كونها

فاعلة تحتاج الى القوى والآلات الجسمانية الظاهرية والباطنية ومن جملتها القوة المتصرفة التى من شانها

تركيب ما فى الخيال او الحافظة بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض ولما كان تلك القوة المتصرفة التى

من شانها التركيب والتفصيل وسائر القوى التى يتوقف عليها سائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة فى

حق البارى تعالى وسائر المبادى العالية فى الواقع لم يكن لهم ذلك التفصيل فكان علومهم اجمالية فكان العلم الذى

يستفيده النفس من تلك المبادى اجماليا ايضا فالتفصيل فينا ليس من كون علوم المبادى تفصيلية بل ذلك

حصل للنفس بسبب قواها وآلاتها فالنفس فصلت ذلك العلم الاجمالى الذى استفاده من المبادى بالقوى

والآلات الموجودة فى البدن فليس للنفس الا التفصيل فكما ان ذلك العلم التفصيلى علم بالفعل بداهة كذلك

العلم الاجمالى ايضا هذا ثم لما كان هذا الكلام موهما لكون النفس خلاقا للصور التفصيلية فح لا يلزم ان يكون

العلم الاجمالى لها مستفادا من المبادى العالية اراد ان يدفعه وقال قالوا اه يعنى ان الخلاق للصور

التفصيلية فى النفس هو التعقل الاجمالى للمبادى بشرط القوى والآلات فتلك الصور انما هى بايجاد المبادى

وان كان التفصيل والتميز للنفس من حيث هى فح يلزم قطعا ان يكون العلم الاجمالى للنفس مستفادا من المبادى وفى هذا

الكلام ايضا اشارة الى تأييد ان العلم الاجمالى للمبادى علم بالفعل كما فهم ذلك من قوله وهذا التعقل اه على ما قررناه فافهم

طلا
تعريض للكلنبوى حيث جعل قوله قالوا
لتاييد كون العلم الاجمالى للمبادى علما
بالفعل فقط وجعل قوله ولك ان تقول

اه لتاييد كون العلم الاجمالى
للنفس علما بالفعل فقط ولا
يخفى انما قررناه بسبب
سياق الكلام
منه

فافهم قالوا اى الفلاسفة التعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية اى المعنية الخارجية والذهنية

وقد اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ للعلم التفصيلى كذلك العلم الاجمالى الالهى

علة للصور التفصيلية فى الخارج وفى المواد السفلانية والانسانية وغيرها ولما كان العلم الاجمالى للمبادى عين

ذواتهم عندهم نسب الخلق والايجاد اليه ولك ان تقول ذلك العلم لسبب للايجاد المذكور والموجد الحقيقى هو المبادى

فنسبة الخلق اليه من قبيل الاسناد الى السبب على ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاجمالى بشرط تمام

استعداد القوابل وبالجملة تلك الصور انما هى بايجاد المبادى وبايجاد العلم الاجمالى وان كان التفصيل

والتميز للنفس من حيث هى هو نفس فلو لم يكن العلم الاجمالى لهم علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لتلك الصور

التفصيلية اذ لا شك ان تلك الصور علم بالفعل ومن البين ان خلق الموجود المتعين يستحيل بدون العلم به

بالفعل لان العلم الكلى الشامل له ولغيره لا يفيد صحة الايجاد فلا بد ان يكون ذلك المعين معلوما له ولو بوجه كلى

منحصر فيه فى الخارج كما سيجيئ وليس معلومية ذلك المعين هنا بذلك الوجه المنحصر بل فى ضمن العلم الاجمالى بالكل

وقد عرفته كذا قيل وقد عرفت انه لا فرق بين الوجهين وان كلا منهما لا يخرج عن القصور فى حق الله تعالى وفى قوله

الخلاق مبالغة فى كون العلم الاجمالى علما بالفعل حيث جعلوه خلاقا لا خالقا كما هو الظاهر ولك ان تقول ان منه علوم

كثيرة فجعلوه خلاقا بل فيه تجريد بديعى لان الخلق بمعنى العلم عندهم فكانه جرد من ذلك العلم الاجمالى علم قائم به فيكون

فيه مبالغة على المبالغة لا يقال اذا كان العلم الاجمالى للمبادى خلاقا للصور فكيف يصح قوله العلم الاجمالى فينا مبدأ للعلم التفصيلى

وكذا قوله التعقل الاجمالى فينا اه لانا نقول قد عرفت انفا ان العلم الاجمالى فينا مستفاد من المبادى ايضا فليس هنا علم

اجمالى لغير المبادى يكون خلاقا فغايته ان العلم الاجمالى فينا بايجاد المبادى لا بشرط القوى والآلات والعلم التفصيلى

فينا بايجاد المبادى ايضا لكن بشرط القوى والآلات ثم انه اراد زيادة توضيح لكون العلم الاجمالى مطلقا علما بالفعل

ولكون العلم الاجمالى فينا علما بالفعل ايضا فقال ولك ان تقول التعقل اه ولو لم يكن العلم الاجمالى مطلقا علما بالفعل

لما كان العلم الاجمالى مبدأ للتفصيل فى انما نافى لما كان فى هذا النوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى

الفاعل ان متعاقبة الى تلك الصور المجملة ولذا التشبيه بعض المتأخرين فى كونه علما بالفعل لما يشير اليه فى بحث

العلم عكس التشبيه المذكور فى الرسالة الجديدة انتهى وفيه ان الاشتباه الآتى انما هو فى التمثيل بحال المجيب

عن السائل عن المسئلة المنقولة لا فى الممثل والكلام ههنا فيه على ان كلامه ههنا ليس بصريح فى جعل العلم الاجمالى

فينا شبيها بما فى المبادى وان اوهم ذلك كلمة ايضا فى قوله التعقل الاجمالى فينا ايضا اذ يحتمل ان يكون ذلك للتسوية

والحق ان تشبيه المحسوس بالمعقول اولى من عكسه وقد اعادت الائمة به فى امثال هذا المقام فلا بد ان يصرف

كلام الشارح ههنا عن ظاهره بان يقال كلمة ايضا اشارة الى كون العلم الاجمالى مستفادا من المبادى فيكون المعنى التعقل

الاجمالى فينا كما انه مستفاد من المبادى كذلك مبدأ للصور التفصيلية فى الاذهان فح يكون مؤيدا لما قبله

من ادعاء المبالغة حيث ادعى كونه خلاقا وربما يؤيد ما ذكرنا قوله فى الخارج حيث اكتفى به ههنا مع ان

علا
قوله وليس معلومية ذلك الوجه اه هذا الكلام اشارة الى الفاضل المحشى
والحق ان الشارح انما الجأ بهذا الكلام ههنا لالزامهم والافلا يكون كلامه
ههنا المبنى على الاجمال فى جميع المراتب والاوقات منطبقا الا على مذهب
المتكلمين ولا على مذهب السادات المحققين ولا يستبعد انه حقق هذا الاحتمال
القاضى ابو بكر منا وجميع المعتزلة الاجماع على انا الاجمال فى جميع المراتب كما جزم
به الفلاسفة بل التحقيق انهم يثبتون التعلقات الحادثة ايضا ويجوزون
ثبوت العلم الاجمالى لله تعالى فظهر ان الفاضل المحشى خبط فى تقريره هذا المقام
واساء الظن فى حق القاضى ابى بكر والمعتزلة بل فى انه رح ايضا فتدبر وبه
التوفيق

المناسب ان يقال كما في الرسالة في الخارج وفي المدارك السفلانية والانسانية فعلى هذا يمكن ان يقال كلمة ايضا تشبيه كون
العلم الاجمالي مبدأ للصور التفصيلية في الازمان بكونه خلاقا لها في الخارج ولا كذلك ما في الرسالة الجديدة فتدبر فانه
دقيق   ثم اول كان اه لما اجاب عن اقوى ... هم على قدم العالم بوجوه كثيرة من المنع والنقض والمعارضة واثبت
حدوثه في ضمن ابطاله ببراهين قطعية ولذا لم يورد دليلا صريحا على اثبات حدوثه مع انه وظيفته لم يبق للعقل
السليم مساغ لان يميل الى مذهبهم الباطل لكن لما كان لهم دليل اخر على قدمه جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو انه لا يجوز
ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع معها المتقدم المتاخر وهذه القبلية هي القبلية
الزمانية فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة
ايضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المط وكان الوهم الذي
هو سلطان القوى تسلط على مدركات العقل حتى شبهه بعض الائمة بالخناس الذي يوسوس في صدور الناس خاف
الش على من يكون عقله مغلوبا له بل مساويا له من ان يجعل هذا الدليل معارضا لدليل الحدوث فيختل يقينه فاشار الى
جهة اختلال ذلك الدليل الوهمي ايضا بطريق المنع لكن لا بمجرده بل مع الاستناد بنظيره القطعي البطلان وهو الامتداد
المكاني لا الى نهاية ولذا اخره عن قوله وانما اشبعنا اه هذا ما ذكروه في ربط هذا الكلام واول براهين قدم العالم
على قسمين قسم ماخوذ من غير الزمان والش وانا اورد في هذا المبحث دليلا واحدا من هذا القسم لكنه ادرج في ابطال
هذا الدليل بطلان سائر دلائلهم التي يمكن اخذها من غير الزمان كما لا يخفى على الناظر في تفاصيل الاجوبة السابقة فالان
دليلهم الماخوذ من الزمان فاشار بهذا الى انقداحه ايضا بل بقوله اشير الى بطلان هذا الوجه ايضا سابقا لان الزمان
من جملة العالم فحدوثه حدوثه لكن لما كان للوهم تسلط على مدركات العقل وان تصوره بصورة الدليل ثانيا اشار
ثانيا الى جهة اختلاله وعدم العبرة باحكامه للقلع عن الركون اليه وان لم يقبله العقل السليم ويمكن ان يقال انما اورده
بعدما اشار اليه بقوله وقد يقال للمناسبة بينه وبين كون علمه تعالى واحدا بسيطا اذ على تقدير كون علمه تعالى واحدا
بسيطا اجماليا يكون تقدم الواجب على العالم وعلى الزمان تقدما ذاتيا لان معنى كون العلم واحدا بسيطا اجماليا كون
جميع الحوادث حاضرة عنده تعالى على ما اشار اليه في الزوراء وقد اشرنا اليه ههنا وان لم يرض به الناظر ويؤيده
ما قررناه انه قال بعد تقرير هذا الوجه في الموزجه وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام
وغيره من المتكلمين والصوفيه واليه اشار في التجريد فافهم فقد غفلوا عنه   ثم ان حاصل هذا الوجه منع الملازمة بان
يقال لا نم انه لو كان الزمان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية فيلزم وجوده حين عدمه كيف ووجود الامتداد
الزماني لا الى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة فكما انه ليس فوق المحدد
امتداد مكاني موجود بل موهوم فكذا ليس قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض فكما لا عبرة بحكمه في
الاول لثبوت تناهي الامتداد المكاني بالبراهين القاطعة فكذا لا عبرة بحكمه في الامتداد الزماني وقوله وقولهم انا
نجزم اه اثبات لتلك الملازمة بان يقال انما نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية تقدما لا يجامع معه

معه المتقدم المتاخر ولا يكون ذلك التقدم او الجزم به الا براسم موجود في الخارج وهو الان السيال الموجود المنطبق
على الحركة بمعنى التوسط التي هي صفة شخصية موجودة في الخارج يفعل بسيلانه امرا ممتدا في الخيال وهو الحركة
بمعنى القطع فكل من الان السيال والحركة بمعنى التوسط موجود في الخارج وان لم يكن مرسومهما موجودا في الخارج فح
يثبت قطعا تلك الملازمة اعني لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية فيلزم وجوده حين عدمه
لان كلا من وجوده وعدمه المتقدم عليه انما هو براسم موجود ح ولا نعني بوجود الزمان وجود نفسه في الخارج
بل وجود منشائه وراسمه بل يمكن ان يقال اذا كان الراسم ههنا موجودا كان المرسوم موجودا وان لم يكن الامر
في الحركة كذلك وقوله هم جواب عنه وحاصله انهم ان ارادوا بقولهم انا نجزم بتقدم بعضاه تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض تقدما زمانيا لا الى نهاية في الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو مم لان ذلك انما يكون
اذا كان للزمان واجزائه الممتد لا الى نهاية وجود في الواقع وقد عرفت ان كلا من الامتداد لا الى نهاية وتقدم
بعض الاجزاء على بعض موهوم محض فما ذكروه اول المسئلة وان ارادوا به ذلك التقدم او الجزم به التقدم مطلقا
ولو غير مطابق للواقع او الجزم به بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم لكن لا نم ان ذلك انما يكون براسم
موجود في الخارج حتى يثبت تلك الملازمة كيف ونحن نجزم ايضا بتبعية الوهم ان وراء العالم امتدادا مكانيا
يتقدم بعض اجزائه على بعض في الوضع اي الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمركز العالم الى ما لا
نهاية له مع انه لا راسم هنا ولا مرسوم قطعا كيف وقد ثبت بالبراهين القاطعة تناهي الامتداد المكاني من جملتها
برهان التطبيق الذي اشير اليه ههنا بل لا راسم في تقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود في داخل
العالم فضلا عما في خارجه من الامتداد المكاني الوهمي ففي هذا المنع من الش منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع فيه المتقدم
المتاخر فهو زماني وهو الذي وقع قيد الملازمة في الدليل المذكور اعني قولهم وهي اي القبلية والتقدم براسم موجود
في الخارج اذ لا دليل لهم عليه غيره فاذا لم يتم هذه المقدمة كما عرفت لم يتم كون تلك القبلية والتقدم زمانيا فلا يتم
الملازمة المذكورة اعني كون عدمه قبل وجوده قبلية زمانية حتى يلزم وجود الزمان حين عدمه نعم بعض اجزاء
الزمان متقدم على بعض وكذا عدمه متقدم على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني بان يكون هناك راسم
موجود حتى يقع ذلك العدم في بعض اجزائه فيلزم وجوده حين عدمه بل ذلك التقدم ذاتي لا زماني فح يلزم
ايضا عدم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة اذ تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بتقدم بالذات
بمعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج سواء كان تقدما بالعلية او تقدما بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة والكل
ظاهر ولا بالزمان ايضا اذ يلزم ان يكون للزمان زمان ففي هذا المنع منع للحصر المذكور ايضا لانهم جعلوا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض تقدما زمانيا ح
الزماني وزعموا ان التقدم والتاخر وكذا القبلية والبعدية يعرضان اولا وبالذات لاجزاء الزمان ويعرضان
ثانيا وبالعرض لما وقع فيه فلو كان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان تقدما وتاخرا زمانيين لا يلزم ان
يكون للزمان زمان فاذا لم يتم ما ذكروه في اجزاء الزمان كما عرفت من ان التقدم والتاخر المذكوران ليسا بزمانيين

لم يتم حصرهم المذكور ايض ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
والشرموا ان التقدم والتاخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان المتقدم والمتاخر زمانان متغايران ففي كلامه ايض اشارة
الى ان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ذاتيان لا زمانيان كما زعم الحكماء فعلى هذا يكون التقدم والتاخر العارضان
لاجزاء الزمان من الاعراض الاولية لها ايض حيث سموهما ذاتيين كما كان ذلك عند الحكماء كما اشير اليه انفا واما تقدم
عدم الزمان فتقدم ذاتي عند الكل اما عند الحكماء فلان تقدم عدم الممكن على وجوده تقدم ذاتي كما سبق في شرح
قول المص العالم حادث وان لم يرض به الش والكلام ههنا في الزامهم ايض واما عند المتكلمين فكذا ايض لانه اذا كان
التقدم بين اجزائه ذاتيا يكون التقدم على ما سواه كذلك لكن النزاع ههنا بين المتكلمين وبين الحكماء انما هو في التقدم والتاخر
الواقعين بين اجزاء الزمان وبهذا التحقيق اندفع ما قيل يستفاد من كلامه ههنا انه جعل التقدم والتاخر بين
اجزاء الزمان وبين عدمه ووجوده ذاتيين مع ان الاول مخالف لمذهب المتكلمين والثاني كيف يكونان ذاتيين مع
انهما اذا كانا من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان فكيف يعرضان لعدم الزمان ووجوده انتهى وذلك لانا لا نم
مخالفة الاول لما ذهب اليه المتكلمون على ما حققناه والثاني مبني على ما ذهبوا اليه فان تقدم عدم الممكن على وجوده
تقدم ذاتي وان لم يكن مرضيا للش على انه اذا كان عدم الزمان مقدما على وجوده لم يوجد ههنا سوى التقدم الذاتي
فلا حاجة في دفع الثاني الى ما يقال التقدم والتاخر وان كان من الاعراض الاولية لكنهما من الاعراض الاولية العامة
لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض الاولي لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشيء
بواسطة ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند
المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او وجوده وعدمه انتهى مع انه منظور فيه اما اولا فلان العرض الاولي يجب
ان يكون خاصة على ما هو التحقيق وان اللاحق بواسطة الجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية وقد حقق ذلك في محله
ولو سلم جواز عدم كونه خاصة فالظاهر ان عمومه انما هو بالنظر الى وجوده فيما عدا المعروض لا الى وجوده بالنظر
الى عدم المعروض كما كان ههنا حيث كان ذلك التقدم والتاخر عارضين لعدم الزمان ووجوده واما ثانيا فلانه
لو سلم انهما عارضان لمطلق الامور المتعاقبة لكن لا نم انه يكفي ان عدم الزمان ووجوده من الامور المتعاقبة
حتى يكون التقدم والتاخر العارضين لعدم الزمان ووجوده من الاعراض الاولية فالوجه في تقرير كلامه ما اشرنا
اليه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام   بل نقول توهم هذين الامتدادين اه ترقى من المنع الى الاستدلال العادي
عن القدح المذكور على صورة المنع بقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان اه وحاصله انه لا فرق بين الامتدادين
في ان الوهم يحكم بعدم تناهي كل منهما والبراهين القاطعة من جملتها برهان التطبيق يحكم بتناهيهما ولا شك ان حكم
الوهم كاذب عند جنب البراهين على خلافه   واذا كان الزمان متناهيا اه استدلال على بطلان المقدمة
التي بني عليها الملازمة اعني ان كل قبلية لا يجامع فيها المتقدم المتاخر فهي قبلية زمانية بعد الاشارة الى منعها بسبب
منع مبناها اعني كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض براسه موجود في الخارج على ما بيناه وحاصله انه

فرع بابجي م

بطنوم

انه على تقدير كون الزمان متناهيا وحادثا على ما هو المفروض في الدليل لا يكون قولنا لم يكن قبله شيء بمعنى وجد قبله
زمان ولم يوجد فيه شيء على ما هو المتبادر في الظرفية المنفية المذكورة حتى يلزم على تقدير عدمه وحدوثه كون ذلك
العدم المتقدم على وجوده زمانية فيلزم وجوده حين عدمه بل بمعنى انه لم يوجد هناك شيء لا زمان ولا حادث اخر في
الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان اخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه في الواقع فكلمة قبل في قولنا لم يكن قبله شيء
للظرفية الزمانية الوهمية ولا يوجب ذلك وجود زمان في الخارج او تلك الظرفية الزمانية واقعة في حيز النفي وصدق
ذلك النفي كما يكون بانتفاء قيده اعني به كلمة شيء كذلك بانتفاء القيد والمقيد جميعا اعني قولنا قبله شيء فالمعنى
ح اذا كان الزمان متناهيا لم يوجد قبل ولا شيء اخر والظاهر ان القبلية المنفية ح هي القبلية المحققة لا الوهمية
فيؤول هذا الى الوجه السابق وما قيل من انه يحتمل ان يكون كلمة قبل لمطلق المقدم بشهادة البراهين والمراد بالشيء
الحادث لا مطلق الممكن لئلا يلزم نفي صفات الواجب تعالى لانها وان كانت قديمة لكنها ممكنة ففيه ما فيه لان المعنى
ح لم يوجد هنا متقدم حادث وهذا المعنى على تقدير حصوله من قولنا لم يكن شيء يحتاج الى الوجه السابق اعني
ارجاع النفي الى القيد والمقيد جميعا فلا يكون هذا وجها اخر وان اراد به الوجه الاول اعني ارجاع النفي الى القيد
فقط وحمل التقدم على الحقيقي لا على الوهمي يكون هذا عين مذهبهم وان حمل على الوهمي فيكون عين الوجه الاول فاذا
عرفت هذا المعنى قوله لا لانه غير متناه ان تلك القبلية المنفية ليس لاجل ان الزمان غير متناه بل لانه لا شيء
هناك القبلية وهمية والمعنى بل لانه لا قبل هنا ولا شيء وكذا المعنى في قوله كما انه ليس فوق المحدد اه
فالله متقدم على الزمان بالزمان اه يعني لما ثبت تناهي الزمان بالبراهين وثبت ح ان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض تقدم ذاتي لا زماني عند المتكلمين وكذا تقدم عدم الزمان على وجوده ذاتي لا زماني عند
الجميع حين تناهي الزمان اما عند المتكلمين فظ واما عند الحكماء فلان تقدم عدم الممكن على وجوده ذاتي لا زماني
على ما اشرنا اليه ثبت ان الله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اذ لا يلزم قدمه بل بنحو اخر من التقدم لا يبعد ان يسمى ذلك
النحو تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل في تقدم عدمه على وجوده ايض
على ما اشرنا اليه لا يقال هذا التوجيه اعني كون تقدم الواجب على الزمان ذاتيا لا بالزمان لا يدفع الاشكال
اذ لا شك ان الواجب تعالى قديم بالزمان فاعتبار التقدم الذاتي فيه لا يدفع لزوم محذور قدم الزمان
لانا نقول معنى كونه تعالى قديما بالزمان انه لا يسبق شيء من الازمنة الموهومة المقدرة على وجوده تعالى
يقارن وجود الواجب تعالى هو الازمنة الموهومة لا المحققة حتى يلزم قدمه ويمكن ان يكون معنى كونه تعالى قديما
بالزمان انه لا يسبق عليه شيء من الازمنة الموجودة فغاية ما يفهم ح سبق الازمنة الموهومة عليه تعالى وذلك وهم
باطل بشهادة البراهين القاطعة ومقارنة الزمان الموجود لوجوده تعالى لا يقتضي قدم الزمان ايض
ان معنى القديم بالزمان انه اسبق واقدم من الكل من الزمانيات وظاهر انه لا يلزم منه قدم الزمان والحق ان المتكلمين لا يريدون
بالقديم بالزمان ما اراده الفلاسفة فالمعنى الثاني انسب بمذاق المتكلمين والمعنى الاول اولى في الزامهم على ان

طبنوم

الاصطلاح عندهم هو القديم فقط على معنى انه لا ابتداء لوجوده هكذا ينبغي ان يفهم ثم ان حاصل هذا المقام ان
المتكلمين لما جعلوا التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ذاتيا لا زمانيا حكموا بحدوث الزمان من غير ان يلزم وجود
الزمان على تقدير عدمه فجعلوا التقدم عدمه عليه ايض ذاتيا وكذا التقدم الواجب عليه ايض من غير لزوم محذور واما
الفلاسفة فلما جعلوا التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض زمانيا حكموا بقدم الزمان وبلزوم وجوده عند عدمه
وجعلوا التقدم الواجب عليه زمانيا وذاتيا ايض لكن بمعنى التقدم بالعلية لا بالمعنى الذى اراده المتكلمون فالنزاع المذكور
مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين كما اشار اليه المص فى المواقف وقد اشرنا الى بعض المباحث المبنى على ذلك المبنى
كما لا يخفى على اولى النهى قال المص وعلى ان العالم اى العالم بجميع اجزائه او كل فرد من افراد العالم على ان يكون هذا القول
قضية خارجية على ما هو اللائق بغرض المتكلمين كما حققناه فى قوله العالم حادث فنذكر قابل للفناء اى العدم الطارى
على الوجود كما فسره الش لما يقتضيه الاستدلال بالاية الاتية لا مطلق العدم والا لكان هذا الكلام بعد قوله العالم
حادث تكرارا او لا مطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء لان المستدلين بالاية المذكورة صرحوا بذلك
اى بان المراد من الهلاك العدم الطارى على الوجود والا فالهلاك بمعنى مطلق الخروج عن الانتفاع مسلم عند جميع
المتكلمين فلا معنى للنزاع فيه قال فى شرح المقاصد فى بحث ان الاجسام باقية زمانين او اكثر استدل على جواز
العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثانى وتارة بالامكان
فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافى الامتناع بالغير على ما هو المتنازع
فيه فانه يجوز ان يكون الشيء فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل
ان الحدوث لا ينافى الابدية كما فى النفوس الناطقة على راى ارسطو والامكان لا ينافى الازلية كما فى القدماء
الزمانية دون الذاتية على راى الفلاسفة هذا كلامه ولما كان الجواب عن الدليل الاول غير تام لان حكم الحدوث
العدم بالفعل فكما صح ذلك صح العدم الطارى على الوجود حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقم جعل الش هذا الحكم
لازما لحدوث العالم فلذلك لم يفسر العطف ههنا كما فسره فى المسئلة الاتية وقد قال المص فى المواقف ان صحة
فنائه اى العالم فرع الحدوث فمن قال بقدمه لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه والعدم
قبل كالعدم بعد لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الاخر عليه ولم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها وقال الشريف هناك القائلون بجواز
الفناء اختلفوا فى الوقوع من حيث ان بعضهم توقف فيه واول الايات الدالة عليه وهو الذى اشار اليه الش
بقوله واختلفوا فى الوقوع وقال فى بحث المعاد اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للفلاسفة والتناسخية
وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى وقال الشريف هناك اما اولا فلان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول
باعدام الاجسام دون من يقول بان فنائها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه
قصة ابرهيم عليه السلام واما الثانى فلان الفلاسفة والتناسخية حالهم ظاهرة وما عداهم وان كانوا مسلمين

اعنى نزاع كون تقديم بعض اجزاء الزمان على بعض ذاتيا وكونه قسما سادسا خارجا عن الاقسام الخمسة كما هو عند المتكلمين وكونه زمانيا وقسما خامسا كما هو عند الحكماء منه

مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى لكنهم ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها كما نبهنا
عليه انتهى ملخصا وهكذا فى شرح التجريد وسيصرح الش بما يقرب منه قال الفاضل المحشى ما حاصله انه من هذا
البيان ظهر امور ثلثة الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى المفسر بما لا يكون الطرف المخالف للحكم
واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم منه محال اصلا ويقال له الامكان
الاستعدادى وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر وليس المراد به الامكان الذاتى المفسر بعدم كون الطرف
المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد بالقوة ولا بمعنى اتصاف القابل
بالقبول اذ الاول لا يجامع الامتناع بالغير فيأباه قوله وقال بعضهم انه سيقع والثالث مذهب بعض
المعتزلة فلا يحمل كلام المص عليه مع ان اتصاف الموجود بالفناء يستلزم اجتماع النقيضين ولذا فسره بالطريان
ثم ان الامكان الوقوعى لا يستلزم الوقوع بالفعل وان كان نوع توهم ذلك لان الامكان الوقوعى شامل للامكان الاستقبالى
الذى هو صرافة الامكان بحيث لا ضرورة فى شيء من الطرفين لما حقق فى محله من انما عدا الامور الاستقبالية
يشتمل على ضرورة واقلها الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان
الوقوعى انما يستلزم الوقوع بالقياس الى الماضى والحال لا الاستقبال فلا مانع من حمل القبول عليه الثانى
ان قول الش وذهب الكرامية الخ عديل قول المص قطعا لا عديل قول الش فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه
البعض وكون الكرامية قائلين بالحشر الجسمانى وانفطار السموات وانتثار الكواكب على ما يقتضيه النصوص
لا ينافى قولهم بامتناع الفناء لان المراد بالفناء العدم الطارى على الوجود ويجوز ان يكون ذلك ممتنعا
مع القول بالحشر الجسمانى بالجمع بعد تفرق الاجزاء وانما يلزم تلك المنافاة للفلاسفة القائلين بقدم العالم
ونوع الانسان وهم كانوا مع الكرامية فى القول بامتناع الفناء لكن الش لم يذكرهم لان الكلام ههنا فى
القائلين بحدوث العالم وهم ذهبوا الى القدم فغرض الش من ذكر مذهب الكرامية انما هو البيان ان غرض المص
ردهم كما رد الفلاسفة بقوله العالم حادث لا للتشنيع عليه بان المتبادر من كلامه ان الكرامية داخلون فى هذا
الاجماع كما هم داخلون فى الاجماع السابق كما توهم لان الكرامية غير داخلين فى مجموع القول بالحدوث والقابلية
~~القول بمجموع الحدوث~~ والقابلية حتى يكون فى كلامه تشنيع عليه الثالث ان عديل قوله فقال بعضهم
انه سيقع هو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائلة ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح وبان الحشر
بجمع هذه الاشياء وبعض الشيعة كالطوسى وسائر الفرق وسيرجح الش هذا المذهب الثانى فى ضمن
ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه فى بحث المعاد ولاجل الاكتفاء بما سيأتى ترك عديل هذا القول
ههنا وربما يستفاد الترجيح من القدح فى دليل هذا البعض فيما بعده ايضا انتهى ملخصا ثم قال اختلافهم فى انه يقع بالفعل
او لا يقع مع امكانه مبنى على الاختلاف فى جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه الش
فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد الاعدام ومن

بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا يتحقق الضرورة فيها الا وصفه

كما يدل عليه العطف بالواو فى قوله وبان الحشر الخ العالم

ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض
الاخر كالسموات والارض ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام ونحن نقول هذا
مع كونه تطويلا بلا فائدة متناقض فانه حمل اولا القبول بمعنى الامكان الوقوعي والذي لا امتناع فيه لا من ذاته
ولا من غيره بوجه من الوجوه وعبر عنه بصرافة الامكان ثم قسم القائلين بالقبول بهذا المعنى المذكور الى فرقتين فرقة
قائلون بالوقوع وفرقة قائلون بعدم الوقوع بل بصرافة الامكان ثم بنى اختلافهم المذكور على جواز اعادة المعدوم
بعينه او عدم جوازه وجعل مذهب الكرامية مقابلا لهما ومن البين ان الفرقة الثانية اذا كانوا قائلين بامتناع اعادة
المعدوم بعينه يكون الفناء بمعنى طريان العدم على الوجود ممتنعا عندهم ايض بالامتناع بالغير فلا وجه لكون
القبول عندهم بمعنى الامكان الوقوعي بالمعنى الذي بسطه ثم ان المذكور في شرح المواقف وشرحه ان الكرامية مع الفرقة
الثانية في القول بامتناع اعادة المعدوم بعينه كما نقلناه اولا وهو المذكور في شرح التجريد وشرح المقاصد ايض
فلعل هذا وجه جعل من جعل قوله الاتي وذهب الكرامية عديلا لقوله فقال بعضهم وان لم يكن مقبولا عندنا ايض
فالحق ان قوله ش وذهب الكرامية اه كما هو المصرح في المواقف وقد نقلناه وان عديله (عديل قول المص) قوله فقال بعضهم انه سيقع
متروك ههنا وهم ما عدا الكرامية والجاحظ على ما في المقاصد وشرحه من غيره من الاشاعرة وغيره من سائر
الفرق وان القبول المذكور بمعنى الامكان بالمعنى كما ذهب اليه الفرقة الثانية حيث انكروه للزوم اعادة المعدوم
بعينه او (لا بمعنى الامكان الوقوعي) كما ذهب اليه الفرقة القائلون بالوقوع وان الكرامية قائلون بامتناع ذلك القبول على ما هو
المصرح في المواقف فان قلت الكرامية اذ بنوا ذلك على لزوم اعادة المعدوم بعينه وهو الظاهر من قولهم بالحدوث
لم يكن فرق بينهم وبين الفرقة الثانية قلت هم مصرحون بامتناع الفناء والظاهر منه الامتناع الذاتي وان
حكموا بالحدوث ثم اقول ثانيا الاشاعرة والمعتزلة ما عدا ابي الحسين ومحمود الخوارزمي جوزوا اعادة المعدوم بعينه
على ما هو المصرح به في المواقف حيث قال المص خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي والطائفة الاولى كانوا فرقتين فرقة قالوا بوقوع الفناء وفرقة قالوا بعدم وقوعه وان قالوا
بصحته فعلى هذا فالقبول بمعنى الامكان الوقوعي على ما قيل والقائلون به فرقتان كما اشرنا اليه من غير ان يكون
النزاع بينهم في الوقوع وعدمه مبنيا على جواز الاعادة وعدم جوازه كما زعمه الفاضل المحشي وكل من لم يجوز اعادة
المعدوم بعينه فهو داخل في شق الكرامية وقائل بامتناع الفنا لا بامكانه بالامكان الوقوعي وعلى هذا فقوله
الش وذهب الكرامية عديل قول المص لا عديل قوله فقال بعضهم اه وان عديل هذا محذوف كما اشرنا اليه
وبهذا يظهر فساد ما فصله في الوجه الثاني والثالث وفي بيان مبنى النزاع بين الفرقتين كما لا يخفى هذا هو تحقيق
المقام فدع عنك خرافات الاوهام   فقال بعضهم انه سيقع اي وقال البعض الاخر من القائلين بصحة
الفناء انه لا يقع لكن قد اسلفنا قريبا ان من لا يقول بالوقوع ان بنى ذلك على امتناع اعادة المعدوم بعينه فهو داخل
في شق الكرامية ولذا كانوا في الاستدلال ههنا فرقتين كما نص عليه في المقاصد والمواقف والبحث بدون شروحها

فيه تعريض بفاضل المحشي حيث غر اكون الجاحظ مع الكرامية الى جميع
الكتب الكلامية المتداولة مع انه غير موجود في شرح المقاصد منه

وهكذا ايض في شرح التجريد وهو المستفاد من كتب التفتازاني ع منه

ولذا قال المص في المقاصد اختلف في ان الحشر ايجاد بعد
الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف وهكذا قال في المواقف
وشرحه ايض فقد حصر واجمع الفرق ههنا الى فرقتين وان كان القائلون
بان الحشر ايجاد بعد الفناء فرقة قالوا بوقوعه وفرقة قالوا
بامكان الوقوع منه

وقد قال المص في موضع اخر اجمع اهل الملل والشرائع عن اخرهم
على جواز الحشر ووقوعه وانكرها الفلاسفة هذا منه

وشروحها ولكل من الفريقين حجة شرعية احتج القائلون بالوقوع بوجوه الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد
بالمنع الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها
واجيب بان المعنى هو المبدأ والمعاد او هو الاله لا غيره او هو الباقي بعد موت الاحياء او هو الاول خلقا والاخر
رزقا الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وليس المراد الخروج عن الانتفاع لان منفعة الدلالة على الصانع
باقية بعد التفرق فالمراد به الطارئ والمعنى على انه سيهلك بطريق المجاز بناء على ان صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال
واذا اتفق على كونها حقيقة في الحال واختلف في كونها حقيقة في الماضي فلو حمل على الحال والمضي لزم هلاك الكل
عند نزول الاية او قبله فتعين معنى الاستقبال وان عبر بما يشعر بالحال او المضي للاشارة الى التحقق وقوعه واذا
لم يكن بعد القيمة لئلا يلزم فناء الجنة والنار تعين انه في الاستقبال الذي قبل الحشر واجيب بان الامكان هالك
في نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشيء لاجله وان صلح لمنفعة اخرى الا يرى انه ليس مقصود البارئ
تعالى من خلق كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك او المراد بالهلاك الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وان
رد ذلك بانه تخصيص العام من غير قرينة بالحيوانات الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدانا
اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود واجيب بان بدء الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ
خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع
المقصود كما يقال فني الزاد والطعام وافناهم الحرب واحتج الاخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما
هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام سواء كان ذلك ممكنا بالامكان الذاتي لكنه لم يقع لمانع او ممتنعا
ذاتيا كما عند الكرامية على ما وجهنا به اولا عبارة المص مع قول الش وذهب الكرامية اه او كان ذلك ممكنا وقوعيا
ولم يقع لكن على ان يكون هذا القسم داخلا في شق الكرامية ~~او كان ذلك ممكنا وقوعيا ولم يقع لكن على ان~~
~~يكون هذا القسم داخلا في شق الكرامية~~ ان كان عدم الوقوع لمانع على ما وجهنا به ثانيا بوجوه الاول انه
لو وقع الايجاد بعد الاعدام لزم اعدام الجنة والنار المخلوقتين الان فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها دائمة مع
ان النصوص دالة على دوام اكلها وظلها ويلزم ايضا ان يعيدهما الله بعد اعدامهما وهذا محال لان الوجود ثانيا
ان كان عين الوجود اولا لزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان كان غيره لزم ان لا يكون الجزاء من الثواب والعقاب
واصلا الى مستحقيه في المطيع والعاصي مع ان النصوص دالة على وصول الجزاء الى مستحقيه وهذا هو الوجه الذي
اشار اليه الش بقوله ويلزمهم فناء الجنة والنار والله تعالى اه واجيب بمنع امتناع اعادة المعدوم وبان الاعدام
الاتي لا ينافي الدوام المتعارف اهـ في سيما في دوام الاكل المتعاقب في نفسها بل قد تخيل دوام الاكل والظل انما
هو بعد استقرار الاهل كالخلود فكما انه لا خلود قبل الاستقرار كذلك لا دوام في الاكل والظل قبله لمنع
الخلود قبل الاستقرار كما يستفاد من قوله الاتي ولا يراد به دون دوام الاكل والظل تحكم الثاني الايات
المشعرة بان النشور هو الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا بالايجاد بعد الاعدام قال الله تعالى ارني

كيف يحيي الموتى اني يحيي هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك واجيب بان غايتها عدم الدلالة
على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هي معارضة بايات تشعر بالفناء كما سبق ثم اقول هذا خلاصة
ما في شرح المقاصد وغيره ولا يخفى على من راجع الكتب الكلامية ان ادلة الفرقة الثانية مشتركة بين الكرامية
وغيرهم من سائر الفرق الاسلامية ضرورة انهم معترفون بالحشر الجسماني ولا يكون ذلك الا بالجمع بعد تفرق
الاجزاء عند من انكر الايجاد بعد الاعدام فما زعمه الفاضل المحشي ههنا من ان الكرامية خارجة عن المحتجين الاخرين
وانهم هم القائلون بعدم الوقوع فقط ثم قرر الاحتجاجات المذكورة للفريقين بالنظر الى ما عدا الكرامية مما
لا ابتناء له على عقل ولا نقل ومن الله التوفيق والعصمة ولذا اطنبنا الكلام في هذه المسئلة صونا للاخوان في الوقوع
في المزلقة ويلزمهم فناء الجنة والنار اه اي يلزمهم في مدعاهم اي وقوع الفناء او في استدلالهم بالاية
المذكورة فعلى الاول يكون معارضة بان يقال لو كان الحشر بالايجاد بعد الاعدام لزم ذلك وعلى الثاني
يكون نقضا لدليلهم المذكور باستلزامه خصوص الفساد بان يقال هذا الدليل المذكور يستلزم امرين الاول
فناء الجنة والنار المخلوقتين الان وفناء اجزاء بدن الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام
لطيفة سارية في البدن كسريان الماء في الورد عند جمهور المتكلمين او هي وان كانت جواهر مجردة كما عند المحققين
من المتكلمين كالغزالي والحليمي والراغب الاصفهاني [illegible] الصوفية باسرهم لكنها عدت اجزاء من افراد الانسان فيكون
داخلة ايضا في قوله واجزاء بدن الانسان على ان يكون المراد بالبدن افراده تسامحا كذا قيل ولا يخفى ما فيه
من التكلف اذ الاية المذكورة ح تدل على فناء كل شيء وانما يصرح المعارض الا ما ذكره على انه يحتمل ان يكون
المستدل اخرج تلك الارواح المجردة من عموم الاية فلذا اقتصر المعارض على ما ذكره والثاني انه يلزم ان يعيد الله
تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار
والاول ح مستلزم لعدم دوام اكل الجنة وظلها وعدم وصول الجزاء الى مستحقيه حين فناء اجزاء بدن
الانسان وكذا الثاني ح ايضا لانه يستلزم اعادة المعدوم بعينه ولا شك في استحالته وقد عرفت
آنفا لزوم هذه الاشياء واستحالتها ايضا والمخلص من طرف الجمهور عن ذلك فتذكر ففي الايراد المذكور
اشارة الى ادلة الفرقة الثانية القائلين بان الحشر بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام
كما لا يخفى على اولي الافهام اذ لهم ان يقولوا آه اقول كما ان لهم ان يقولوا ذلك كذلك لهم ان يقولوا ان غاية
ما لزم من فناء الجنة والنار عدم دوام النعم والنقم كما هو مراد المعترض وليس ذلك بمحذور ح لان دوام النعم
والنقم انما هو بعد استقرار اهلهما ففي هذا الكلام اشارة الى الجواب عن الاعتراض المذكور ايضا قال
الامام الغزالي اه منع للدليل المذكور بعد الايراد بالمعارضة او النقض لكن الكلام الاحياء محتمل لوجوه الاول
التجوز في لفظ الهالك بعلاقة الاستعداد كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال تاويل الاية يكون الهالك
ان من الاول الى العدم ليس اولى من التاويل بكونه قابلا للهلاك يعني كلا التاويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول

الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجحه كما حكم به الامام في هذا الاحتمال
فيكون مآل الاية ح الى الامكان الذاتي على معنى ان الوجود الامكاني كالعدم بالنظر الى الوجود الواجبي الثاني ان
يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان ترى كل علم مضمحلا في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة مضمحلة
في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات فالسالك يرى الوجود الامكاني في هذه المرتبة مضمحلا
بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام الاشياء كما لا يلزم انعدام الكواكب عند طلوع الشمس ويسمى
هذه المرتبة بالفناء في التوحيد الثالث ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيحمل الهالك على المعدوم
حقيقة كما هو صريح مشكوة الانوار فيكون مآل الكلامين في الكتابين واحدا هذا ونحن نقول بل يمكن ان يكون
كلام المشكوة اشارة الى مرتبة الفناء في الصفات وفي الذات فلا يلزم ان يحمل الهالك ح على المعدوم حقيقة
فلا يلزم المحذورات التي اوردوها على السادات المحققين وقال في مشكوة الانوار وهذا هو القول
بوحدة الوجود كما اتفق عليه الطائفة الوجودية قدس الله اسرارهم وتلخيص هذا المذهب ان الموجود الحقيقي
انما هو الله تعالى لا غير كما شاهده المترقون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة بطريق البداهة والكشف
لا بطريق النظر العقلي الخالي عن الشكوك والشبهات واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية
لان ذلك الموجود الحقيقي الذي هو حضرة الوجود القائم بذاته لما تجلى على الاعيان الثابتة التي هي الصور
العلمية اللازمة لذاته الواجب تعالى ظهر ذلك الوجود الحق تعالى في كل مظهر من تلك الاعيان الثابتة بظهور مغاير
لما ظهر في الاخر بناء على ان تلك الاعيان متخالفة في استعداداتها لقبول الوجود بمقتضى الاسماء الالهية
المتخالفة في الاحكام كالقابض والباسط والرحيم والمنتقم والقاهر فذلك الوجود الحق وصفاته العليا تظهر
في تلك الاعيان الثابتة على حسب ما يقتضي استعداداتها المتخالفة فصارت تلك الاعيان موجودات متخالفة فالكثرة
انما نشأت من كثرة الاستعدادات الا يرى ان شخصا واحدا لو تجلى في مرايا متعددة متخالفة طولا وعرضا
واستقامة واعوجاجا وغير ذلك يرى ذلك الشخص في تلك المرايا المتخالفة بصور شتى حسب استعدادات
تلك المرايا مع عراء ذلك الشخص في حد ذاته عن جميع تلك الاوصاف المتخالفة فالوجود واحد حقيقي ومع ذلك
فهو منبسط على تلك الاعيان الثابتة بالظهور فيها وكيفية التجلي والانبساط مجهولة لا يعلمها الا ذلك الحضرة
تعالى فما دام ذلك التجلي والتعلق باقيا يرى ذلك الممكن موجودا ويطلق عليه اسم الموجود بعلاقة المظهرية واذا
انقطع ذلك التعلق لم يبق هناك موجود لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة
بشرط المظهرية للوجود الحق تعالى فهي في حد انفسها معدومة ازلا وابدا ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود قط وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وبالجملة فالوجود منحصر في الواجب تعالى عندهم وليس للممكنات
وجود في انفسها الا باعتبار قياسها الى الواجب تعالى وكونها مظاهر لذلك الوجود الحق فظهر الفرق بين مذهبهم
ومذهب السوفسطائي لانه كان ينكر وجود الممكنات ينكر وجود الواجب بخلاف السادات فانهم لا ينكرون

كلا الوجودين اما الوجود الحق تعالى فظاهر واما وجود الممكنات فلانهم وان انكروه لكن ذلك انما هو بالقياس الى ذواتها
لا بالقياس الى ذات الواجب تعالى كما قررناه هذا قال الاخ في رسالة الحوراء في تحقيق هذا المقام الحقايق كلها اذا اعتبرت
ذواتا مستقلة مباينة لذات الحق تعالى كما في مدارك المحجوبين فهي ممتنعة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق الواجب
بذاته لا يمكن ان يكون موجودا واما الثاني فلان الظهور انما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحق وهي بهذا الاعتبار
اخذت مغايرة لها ذاتا فلا يتصور ارتباطها به واما اذا اخذت من حيث هي تابعة لها قائمة بها فهي موجودة بمعنى
ارتباطها بالوجود فالاعيان الثابتة بذواتها التي يعبر عنها الوهم ليست بموجودة اصلا مثلا الانسان عينه الثابت
هي الماهية المغايرة للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهي ليست بموجودة اصلا لا حقيقة لاستحالته ولا بمعنى
ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما ينصبغ الحق بمعنى ان رسمه يظهر فيه
فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه يتعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين هو ما حقيقته الوجود
وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل هو ذات حتى يلزم يصير غيره
موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فيه هذا كلامه وبهذا يندفع اعتراضات التفتازاني عليهم في بحث الوجود
من شرح المقاصد وتحقيق المقام خارج عما نحن فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا المذهب طور وراء طور العقل
وقد صرحوا بذلك ايضا وانه لا يمكن الكشف عن حقيقة هذا المسلك الا بالعيان دون البرهان كما اشار اليه
الامام في كلامه حيث جعل علم الظاهر علم المجاز واهله اهل المجاز وعلم الباطن علم الحقيقة واهله اهل الحقيقة
وان الاول كمكان وضيع والثاني كرأس جبل شامخ لا يمكن الترقي منه اليه الا بانواع تعب ومشقة فهذا المسلك
لمكان بعيد عن نظر العقل لا يمكن الوصول اليه الا بان يترقى من المكان الوضيع الى المكان العالي ليطلع عليه
ويرى بعين العيان حقيقته وهذا يحتاج الى امداد عظيم من حضرة الوجود الحق تعالى ولما كان اصحاب الظواهر
يطلقون الموجود على الممكن مع ان اطلاقه عليه مجاز بعلاقة المظهرية سموا اهل المجاز وعلمهم علم المجاز لكون
علومهم متعلقة بالموجود المجازي وعلى هذا المسلك يكون العالم كالمعدوم حقيقة فان قلت فكيف يصح كون
العالم قابلا للفناء اذ لا وجود حقيقة للعالم مع ان جمهور المتكلمين اتفقوا عليه فيلزم ان يكون الاكابر مخالفين
لهم في هذه المسئلة ولا يليق تلك المخالفة بمنصبهم قلت على هذا يكون العالم قابلا للفناء بانقطاع التعلق الحاصل
بالتجلي من حضرة الوجود تعالى ثم اعلم ان الناظرين لما اتفقوا على ان كلام المشكوة اشارة الى القول بوحدة
الوجود شرحنا الكلام عليه بما يساعده هذا المقام لكن الظاهر انه اشارة الى ما اشار اليه التفتازاني في شرح
المقاصد من ان ههنا مذهبا مقبولا عند العقل والشرع وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى
سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه
ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد ويشير اليه الحديث الالهي ان العبد
لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث وربما يصدر عنه
فاذا احببته م

عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف فيها بالمقال ثم قال ونحن
على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان الطريق فيه العيان دون البرهان والله الموفق
ثم اشار الى مذهب السادات الوجودية كما اشرنا اليه ورده ردا شنيعا ولا يخفى على الفطن ان كلام المشكوة
انسب بهذا المذهب الذي في حدود العقل المختار عند التفتازاني فلم يظهر عندي وجه جعله مذهبا مغايرا
لما هو المناسب لحال الغزالي ايضا ثم العجب من التفتازاني انه قبل هذا المذهب ومدح سيرة اصحابه وعرفانهم
واعترف بان الطريق فيه العيان دون البرهان ثم رد مسلك السادات الوجودية مع انهم قالوا ايضا
الطريق فيه العيان دون البرهان وكل من تكلم عن وحدة الوجود فقد تكلم بمقتضى كشفه وعيانه وما اورده
من بعض البراهين فانما هو للتقريب لا للتحقيق بل حقيقة الحال فيه مفوض الى الله العليم الخبير فالحق ان ما ذهب
اليه السادات الوجودية تحقيق ما اشار اليه التفتازاني وقبله وتمناه فليس ههنا مذهبان احدهما مقبول
والاخر مردود بل كل منهما مقبول وخارج عن اطوار العقل وبهذا انقطعت اختلال كلمات الناظرين ههنا وتحقيق
اتحاد المذهبين فلا بما يساعده المقام   اي اجمع اهل الحق اه قيل المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض
المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلا اشارة الى هذا التغاير صرح به ورد بانه انما يصح بتقدير جملة
فعلية في جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المجمعين في كل المتعاطفين طائفة واحدة وان قيد شرعا خارج
عن الحكم المجمع عليه اورده المص لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل فيكون التعبير باهل الحق
لمجرد الاختصار وانه لا فرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة السابقة في ان كلا منهما مجمع عليه عند الفرق فيكون
هذا الكلام مثل ما في المواقف من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة اما عندنا فشرعا
واما عندهم فعقلا هذا ولا يخفى ما في ذلك اما الاول فلانا قد اسلفنا ان الرسالة لما عقدت لبيان عقايد الفرقة
الناجية كان المراد بالمجمعين السابقين هم الاشاعرة والماتريدية وان ساير الفرق مجمعين ايضا على حدوث العالم
وعلى امكان الفنا فالتصريح المذكور ليس للاشارة الى ما ذكره بل للاشارة الى تغاير المسئلتين كما صرح به
الشارح واما الثاني فلان المجمعين في كل المتعاطفين طائفة واحدة لكن لا كما فهمه بل المراد بتلك الطائفة الاولى
هم الاشاعرة والماتريدية على ما حققناه وان اعتبار خروج قيد شرعا من الحكم المجمع عليه خارج عن الاعتبار
او تحقق في محله ان الغرض الخاص من الكلام المقيد سواء كان مثبتا او منفيا هو ذلك القيد فالحق ان الاجماع
الملحوظ ههنا انما هو بالنظر الى كون النظر واجبا شرعا وكلام المواقف لا ينافيه ايضا لان كل طائفة اجمعوا
على ما ذهبوا اليه من كونه شرعيا او عقليا نعم لو قال المص شرعا لا عقلا لا يمكن ما ذكره فالوجه ان المراد باهل
الحق هو الفرقة الناجية وهم اهل الحق ايضا فلا خلل في التقدير ولا في الارجاع واما لزوم كون ما عداهم اهل الباطل
فمسلم لكن لا خلل في ذلك اذ الحق فيما ذكره الاشاعرة على ان المعتزلة سنحوا الكتبهم في امثال هذا المقام بالتعبير
باهل الحق عن انفسهم واي خلل في تعبير الش عن الفرقة الناجية باهل الحق   وهو الفكر قيل النظر عند المص

شيخ عبد الغني النابلسي منه

وقد قال بعض العارفين قدس الله اسرارهم في وحدة الوجود
فاصطلاحا هنا كنا انه عن رؤية الوجود بالحس والذوق الصحيح
الظاهر الظهور من شك ومن جحود لا بخيال العقل والفكر وما
نالت به طبايع الجلوس. منه

هلبنوي م

فيلزم ح ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل
فالوجه ان المجمعين م م

ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وهو شامل للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات والفكر سواء كان عبارة
عن مجموع الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية على اختلاف فيه اخص منه فلعل ذلك التفسير لما ياتي منه من ان المراد
من المعرفة التصديق ولا يكون ذلك الا بترتيب المقدمات اقول فعلى هذا يكون هذا التعريف اللفظي اخص ولم يقل احد
بجوازه وان لم يكن التفسير المذكور لفظيا فلا كلام في ذكاكته ايضا فالوجه ان الشارح بنى هذا على كون النظر والفكر كالمترادفين
على ما قاله ناقد المحصل وقد صرح به في حواشي التهذيب والحق ان النظر وان كان شاملا للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات
وكذا الفكر وان شاملا للتصورات المفردة والمركبة لكن المراد منهما ههنا التصديق كما ان المراد من المعرفة ذلك اذ
الوجوب الشرعي الذي هو حكم من الاحكام الشرعية انما يتعلق بذلك فافهم   اى لاجل معرفته اما لاجل
تحصيلها كما فسر به الشارح المواقف واما لاجل حصولها كما فسر به شارح المقاصد والشارح اجمل التفسير
للاشارة اليهما وانما حملوا كلمة في ههنا على معنى لام التعليل لانه بظاهره غير صحيح لان معرفة الله تعالى هو الغرض
والعلة الغائية من النظر ومن البين ان الغرض لا يصح ان يكون ظرفا للذي الغرض اذ يجب تأخر الغرض عنه وتقدم الظرفية
لابد فيه من المعية ولان المعرفة امر بسيط فلا يصح ان يكون ظرفا للنظر الذي هو عبارة عن الفكر المستلزم
لامور متعددة ولان المعرفة بعد حصولها لا معنى للنظر فيها اذ يلزم تحصيل الحاصل نعم لو نظر في امر اخر
لغرض استكشاف بعض احوال المجهولة وترتب عليه معرفة الله يجب عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة فلا يلزم
ح تحصيل المعرفة الحاصلة كما ذكروا فيما عدا الدليل الاول من الادلة الموردة على مطلوب واحد لكن ذلك دليل
ايضا على ان النظر الواجب ههنا لابد ان يكون لمعرفة خاصة وذلك لا يكون الا بكون كلمة في بمعنى اللام كما لا يخفى
في ههنا تعليلية اى مستعملة في معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فكما ان المعلول مبتنى على العلة كذلك المظروف
على ظرفه كابتناء البناء على مكانه وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان المعرفة توجد بدون النظر اذ النظر اوسع
من المظروف في الغالب بدون العكس اذ لا يوجد المظروف بدون ظرفه كما لا يوجد البناء بدون مكانه
فيكون فيه اشارة الى ان النظر الواجب لا يكون لامر اخر غير المعرفة كما ان في الاول اشارة الى ان معرفة الله قد
تحصل بدون النظر كما سيجيء منه ولعل عذاب المراة في حبس الهرة من هذا القبيل اذ لا يوجد عذاب المراة
بدون حبسها وان كان يوجد الحبس بدون العذاب ففيه اشارة الى سعة رحمة الله تعالى وكثرة عفوه
فليفهم   والمراد بمعرفته تعالى التصديق اه لما كان المتبادر المعروف من المعرفة التصور دون التصديق
لا سيما فيما اضيفت الى الله تعالى فخرج عنها التصديق بوجوده وصفاته الثبوتية والسلبية حررها
بان المراد منها ههنا التصديق بوجوده وصفاته ولما خرج عنه معرفته تعالى بكنهه مع انها واجبة دفعه بان
المعرفة بالكنه غير واجبة اذ لم تحصل تلك المعرفة لاحد وان كانت ممكنة الحصول فلو كانت واجبة مع عدم حصولها
لاحد لزم على الكل ترك الواجب وهو مح واما الجواب بان المعرفة بالكنه ممتنعة غير مقدورة لاحد فلا تكون
واجبة اذ لا بد فيه من القدرة والاختيار فقد رده الشارح مفصلا واما التصور بوجه ما فحاصل لكل احد

احد ضرورة وبداهة فهو غير واجب ايضا لما عرفت من ان الوجوب يستلزم القدرة والاختيار فان قلت التصديق
بوجوده وصفاته واجب كما صرح به وظاهر ان هذا التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول بوجه
مخصوص غير الوجه البديهي الحاصل لكل احد فيكون ذلك التصور مقدمة الواجب المطلق فيكون ذلك التصور المتعلق
بذاته او باحواله واجبا ايضا فكيف يصح التحرير المذكور قلت تلك التصورات التي يتوقف عليها التصديق المذكور
ليست تصورات بالكنه اذ التصديق لا يتوقف على ذلك مع انها غير واجبة كما عرفت ولا نم ايضا انها غير الوجوه
البديهية الحاصل لكل احد فان التصديق انما يتوقف على تصور الموضوع والمحمول بوجه ما فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الوجه بديهيا وكافيا ههنا على انا نقول كما ان المراد بالمعرفة ههنا هو التصديق وهذا هو السر في تفسير
الشارح النظر بالفكر كما سبق فما قيل في الجواب عن السؤال المذكور من انه لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض
الاصلي بالتصديق تخصيص الفكر ثم قال لكن على هذا لا وجه لاخراج التعريف بحمل النظر على الفكر المختص من
وجوه تظهر بالملاحظة ما قررناه   بقدر الطاقة البشرية المراد من البشر ههنا كل مكلف على ان يكون
اللام فيه للاستغراق والمراد من الطاقة اقتداره عليه مع الشواغل الضرورية كالمساكن والملابس والماكل
لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة وتحصيل العقائد الحقة في وسع كل مكلف بهذا المعنى ولو بادلة
اجمالية فمن قصر في ذلك كالفرقة الضالة فعليه وزره ولفظ القدرة للاشارة الى تفاوت درجات المكلفين
في ذلك التحصيل ولا يخرج المكلف بذلك التفاوت عن زمرة المؤمنين والقول بان لفظ القدرة للاحتراز
عما ليس في الوسع ففيه اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل اذ التكليف يدور على القدرة
والاختيار ليس بشيء لان تلك الاشارة حصلت بقيد الطاقة اذ معناها الاقتدار ولا يكون ذلك الا بالاختيار
فالوجه في لفظ القدرة ما اشرنا اليه ثم ان هذا القيد ليس كما اخذ في تعريف الحكمة لان المراد من البشر هنالك
جنس البشر ولابد في كون الشخص حكيما وعالما بالحكمة ان يطلع على احوال الاعيان الموجودات حسب ما يساعده
قدرة بني نوعه ولذا ترى كثيرا من الاذكياء لا يعدونه حكيما ولا كذلك الامر ههنا كما اشرنا اليه   ولم
اطلع على دليل اى معتد به ولو بالنسبة سوى ما قال ارسطو افلاطونيا في هذا ما سيجيء منه من قوله وقد
يستدل اه لان المنقول عن ارسطو وان كان غير تام لكنه غاية ما يمكن ان يستدل به في هذا المقام بخلاف
الدليل الاتي ولذا حكم بظهور ضعفه بخلاف ما ذكره ههنا فانه وان كان كلاما خطابيا بل شعريا لكن لوهم
يحكم به بل ربما يجر العقل اليه ويمكن ان يقال ان معنى منهم من انفسهم والاستدلال الاتي ليس منهم بل من معاصريهم
واما عطف قوله وقد يستدل اه على الصلة في قوله سوى ما قال اه ههنا على معنى وسوى ما قد يستدل اه
فبعيد لفظا ومعنى   كلام خطابي لا يفيد الا الظن اعتبرا لكافي في المطالب الكلامية المعتبرة لليقين
بالشرع لا يفيد الا انقباض الذهن عن التصور لا كنه ذاته تعالى وعلى كلا التقديرين لا يفيد اليقين اذ
المذهب عند الاشاعرة ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى اولا وبالذات فان ادعى ارسطو ومن تبعه ان

كذلك المراد من النظر النظر في التصديق ...

كلنبوي م

كلنبوي م

انيخلق الله تعالى فى بعض عباده العلم بكنهه غير ممكن فذلك اول المسئلة ودوام الاعتراء المذكور لا يدل على ذلك وان قال
بامكان الخلق المذكور فلا يدل الاعتراء المذكور على الامتناع اصلا لان الله تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه فى
بعض عباده بل فى الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلالات الاخر هنا منها ما قيل ان جميع النفوس المجردة البشرية
وغيرها مهذبة كانت او لا انقص تجردا او تنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه ما هو اشد تجردا او تنزها كما انه
يمتنع للمجردات اكتناه الماديات وكذا ما قيل انه كان الله تعالى اقرب الينا من حبل الوريد على ما نطق به القران المجيد يمتنع
ادراك البصر ما اتصل به وكذا ما قيل يمتنع اكتناهه تعالى اذ لا مناسبة بين الحادث والقديم والاكتناه لا بد فيه
من كمال المناسبة انتهى اذ الكل كلام خطابى بل مبنى على مقدمات فلسفية وانكار لكمال قدرة الله تعالى على خلق العلم بكنهه
فى عباده ثم اقول هذه الكلمات على مذاق الاشاعرة فيلزم منه تخطئة الاكابر لميلهم الى الامتناع بالاكتناه مع ان
الش يعينهم فى كثير من المواضع بل فلو كان مراد هذه الفرقة من الامتناع الامتناع العادى لم يكن بينهم وبين الاشاعرة
نزاع الا فى اللفظ فتدبر وبالله التوفيق وقد يستدل اه حاصله انه لو حصل العلم بكنهه تعالى فاما ان
يحصل بداهة او كسبا اما بطريق الرسم او بطريق الحد والكل محال فكذا حصول العلم بكنهه اما الملازمة فظ واما
بطلان اللوازم الثلثة فنقول اما الاول فلان حقيقته تعالى ليست بديهية بالنسبة الى شخص الى وقت والا لحصلت
بالفعل لشخص فى وقت مع ان عدم الحصول بالفعل متفق عليه فظهر من هذا ان قوله حقيقته ليست بديهية سالبة دائمة
لا سالبة ضرورية كما توهم اذ لو كانت سالبة ضرورية لم يتم تلك المقدمة لانا اذا قلنا ان حقيقته تعالى ليست بديهية
بالضرورة على ان يكون الضرورة جهة القضية كما توهم يحتاج فى اثباتها الى ان يقال والا لامكن حصوله لشخص
فى وقت بناء على ان نقيض السالبة الضرورية الممكنة العامة الموجبة وح انبنى استحالة اللازم فى قوله والا
لامكن على ان حصوله ممتنع فيكون هذا رجوعا الى اول المسئلة وهو دور باطل بخلاف ما اذا كان ذلك القول سالبة
دائمة اذ بيانه ح فى غاية الوضوح كما اشرنا اليه والقول بان مجرد الدوام لا يكفى فى بيان الامتناع من المستدل انما
هو بالنظر الى انتفاء طرق الحصول جميعا من البداهة والكسبية اذ من البين ان طرق الحصول اذا انتفت جميعا
يمتنع الاكتناه قطعا نعم يرد على حصر الطريق فى الثلثة بحث اشار اليه التفتازانى فى شرح المقاصد وهو انا
لا نم انحصار طرق التصور فى ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضرورى بالكسبيات او بصيرورة
الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات لكنه لا يندفع بجعل القضية المذكورة سالبة
ضرورية نعم ظاهر قول الش الآتى اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه يقتضى ان يكون قوله والرسم لا يفيد الكنه
سالبة ضرورية لكن الامر ههنا ليس كذلك ثم انا نقول ايضا من يدعى الامتناع ههنا لا يدعى الامتناع الذاتى مثل
اجتماع النقيضين وغيره بل الامتناع الذى ينشا من الغير وهو ظاهر ومن البين ان الدوام لا ينفك عن
الضرورة بهذا المعنى على ما حقق فى محله مع انه اذا كان سالبة دائمة فاللازم هنا تمامية التقريب على تقدير التسليم
بخلاف ما اذا كان سالبة ضرورة اذ يستلزم ح الدور الباطل فالحق ان القضية المذكورة وكذا قوله والرسم

والرسم لا يفيد الكنه سالبة دائمة لا سالبة ضرورية واما الثانى فلان الحد اما تام او ناقص والكل ح مستلزم
لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه
اما والحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال لانه اذا كان عينه يلزم توقف الشئ على نفسه من غير مغايرة ولو بالاجمال
والتفصيل وان كان غيره يلزم ان لا يكون حدا واما الثالث فلان الرسم اما تام او ناقص وكل منهما لا يفيد الكنه
بالضرورة على ظاهر قول الش او دائما على ما حققناه لان البساطة العقلية محتاجة اه يعنى
ان اراد بالبساطة البساطة الخارجية فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا يستلزم البساطة الخارجية البساطة
العقلية حتى يكون حده المركب من الجنس والفصل محالا اذ لا دليل على استحالة مثل هذا التركيب ح وان
اراد بالبساطة البساطة العقلية فذا غير مسلم فى حق الواجب اذ البرهان انما يقوم على استحالة التركيب
الخارجى لاستلزام الامكان والاحتياج لا على استحالة التركيب العقلى اذ لا محذور فى تركب الواجب
فى العقل من الجنس والفصل واقول لعل الش بنى هذا المنع على ما هو المختار عند المحققين ومنهم المحقق
الشريف والش من ان الاجزاء العقلية للماهيات امور انتزاعية لا وجود لها فى الخارج وح لا يكون التركيب
العقلى مستلزما للتركيب الخارجى فلا محذور ح فى تحديد الواجب وتحقيق هذا المقام الذى هو معركة عظيمة
بين الاعلام انهم اختلفوا فى كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة كالناطق والحيوان للانسان على اربعة
مذاهب بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة او لامر واحد
وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثانى اما ان تكون
تلك الصور مأخوذة من وجود متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل منها مذهبا
الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول
شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه والكل
ح الثانى ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب ماهية ووجودا ويرد عليه ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى وان فرض بينها اى ارتباط يمكن
يمتنع ان يقال احدها هو الاخر او يقال المجتمع منها هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد به بداهة العقل ولا فائدة
فى ذلك لالتيام الاجزاء بعضها مع بعض كما توهم الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت مأخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا
قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعانى مفهومات صادقة هو هو يصير باعتبارها وحصولها
شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات
هى الذاتيات وبها صارت تلك الماهية والمأخوذة من التوابع هى العرضيات اذ ليس لها مدخل فى نفس الماهية

بل انما حصلت بالعرض كما اذا حصل للانسان عل[illegible] والنمو والتغير والحس و[illegible] والنطق
التعجب والضحك المجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا [illegible] متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات
وصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات ويسهل بهذا تحقيق امتياز الذاتيات
من العرضيات كما زعمه صاحب هذا المذهب ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء
خارجية ولذا حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من
بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة ويرد عليه ان تلك المعاني الحاصلة للشيء المتبعة لما ان الخواص كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات
المشتقة منها ذاتية له لان ذلك المشتق يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على الخارج لا يكون ذاتيا
وهو ظاهر وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لاشتمالها على تلك المعاني
الخارجة عن المركب الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل باعتبار
شيء هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ان الصورة العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وجوابه ان للعقل ان ينتزع الصور العقلية من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب
شروط مختلفة يقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها الا ترى
انك اذا شاهدت زيدا فقط تعقل النفس صورة مطابقة له واذا شاهدته مع افراد كثيرة للانسان تعقل
هناك صورة اخرى مطابقة له ولبني نوعه واذا شاهدته مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا تعقل هناك صورة
اخرى مطابقة له ولبني جنسه كذا قرره الشارح الجديد للتجريد وبهذا التحقيق ظهر انحلال ما قرره الفاضل المحشي
ههنا حيث ترك في البيان المذهب الثالث وجعله مشتركا بين المذهبين الاولين وزعم ان كلا منهما يزعم ان اجزاء الماهية
ماخوذة من امور متغايرة موجودة بحسب الخارج كالحيوان والناطق الماخوذين من الصورة الجسمية والنوعية
وهذا كما ترى مختل لان ذلك انما ذهب اليه الطائفة الثالثة واما الاوليان فغاية ما ذهبوا ان اجزاء الماهية موجودات
متعددة بوجود واحد او بوجودات متعددة ولا يقتضي ذلك كونها ماخوذة من الاجزاء الخارجية للمركب
لا يقال الشريف قرر المذاهب في شرح المواقف ثلثة وترك الثالث الذي ذكرته فهذا دليل على ما قرره القائل
لانا نقول نعم لكن ما قال ان تلك الاجزاء المتغايرة الموجودة بوجود او بوجودات متعددة ماخوذة من
الاجزاء الخارجية للمركب والا لم يبق وجه لما قرره شارح التجريد ولعل ترك الشريف لبيان المذهب الثالث
لوضوح بطلانه او لعدم الاعتناء به فليفهم ثم نرجع الى ما كنا فيه وهو ان الشارح بنى كلامه ههنا على ما هو المختار
عند المحققين واندفع بذلك ما استدل به الش على البساطة العقلية في الواجب بان وجود الجنس والفصل
واحدهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فلان وجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود

وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما انتهى وذلك لان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الاخر انما هو في
العقل فقط لما تقرر انهما متحدان في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافي
ذلك التركيب كون وجود الواجب عينه هذا وكذا ما استدل به الش على ذلك من انه لا يخلو من ان يكون احد الجزئين
فقط عين الوجود المتاكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء الذي هو عين الوجود
والاخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه في قوامه الى
الاجزاء التي ليست عينه فيلزم تركب الواجب من الممكن وايضا لو تركب الواجب من الجزئين العقليين لجاز للعقل تحليله
الى شيء ووجود مثلا يكون جنسه ا وفصله ب فيكون ا موجودا وب موجودا وقد تبين لك ان كل ما هو كذلك
فهو ممكن انتهى وذلك لانا نختار في الاول كون الجزئين عين الواجب من غير لزوم تعدد الواجب لان كلا منهما امرا
انتزاعي لا يضر ببساطة ما هو موجود خارجي ونقول في الثاني ذلك الوجود امر انتزاعي وليس ذلك عين
الواجب فلا يلزم من التركيب من مثله امكان الواجب هذا ما ذكروه في هذا المقام ولنا فيه بحث وهو ان الانتزاع المذكور
انما يتصور في موجود خارجي له هوية خارجية بحسب استعدادات متفاوتة وشروط مختلفة وبحسب التنبه
لمشاركات ومباينات على ما اشرنا اليه في تحقيق المذهب المذكور وذا لا يتصور في الواجب الذي وجوده عين
ذاته قطعا فلا يتصور فيه وجود الجنس والفصل حتى يجعلا من الامور الانتزاعية ولانا في بساطة الواجب
الخارجي فلا حاجة الى الاستدلالات المذكورة ولا تندفع تلك الاستدلالات بالبناء على المذهب الرابع كما
فهم ولو بنى الامر على ما قاله الحكماء ان المبدا تعالى واحد من جميع الجهات يكون البساطة العقلية واضحة جدا
فالحق ان تحديده تع ممتنع وعدم افادة اه يعني لو سلم ان البساطة العقلية ثابتة بالبرهان وان
البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فان اراد بقوله والرسم اه السلب الجزئي فمسلم لكنه غير مفيد
وان اراد السلب الكلي فمم فلم لا يجوز ان يكون الكنه لازما بينا بالمعنى الاخص لبعض الرسوم وح يلزم من تصوره
تصور ذلك الكنه قطعا ولا نقول بوقوع هذا حتى ينافي ما هو المختار من عدم حصول الكنه ان السند مبني على الجواز
ولا يلزم من ذلك الوقوع هذا وعدم البداهة اه يعني سلمنا ان الحد ممتنع وان الرسم لا يفيد الكنه ان اراد
بقوله ان حقيقته ليست بديهية السلب الجزئي اي بالنظر الى بعض الاشخاص وبعض الاوقات فمسلم لكنه غير مفيد
~~وان اراد السلب الجزئي اي بالنظر الى بعض الاشخاص وبعض الاوقات فمسلم لكنه غير مفيد~~ وان اراد السلب
الكلي اي بالنظر الى جميع الاشخاص وجميع الاوقات فمم فلم لا يجوز ان يحصل بطريق البداهة لبعض الاشخاص في بعض
الاوقات اعني وقت تهذيب النفس بالشرائع الحقة والتجريد عن الكدورات والعوائق ومن البين ان هذا السند
ايضا لا يقتضي الوقوع لا مبناه على الجواز ليس الا وان كان ظاهر قوله فربما يحصل اه مشعرا بالقول بالوقوع
فاندفع ما قيل انها لو كانت بديهية لبعض بحيث يحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت بالفعل لبعض النفوس
المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد لان هذا مبني على سوء فهمه

نقله المهنوي م

ونلخيص ما ذكرنا ان المستدل السابق ادعى وجود المانع من البداهة وهو عدم الحصول بالفعل لاحد وزعم ان حقيقته
ليست بديهية والشارح يمنع ذلك ويقول عدم الحصول بالفعل لاحد لا يقتضي عدم بديهية اذ يجوز ان يحصل بالبداهة
لبعض وان لم يقع وقد سبق في تحقيق قوله قابل للفناء ان الامكان الوقوعي لا يستلزم الوقوع بالفعل حقيقته ليست
بديهية ثم زاده بيانا وهو ان قول المستدل حقيقته ليست بديهية سالبة دائمة والظاهر ان نقيض دوام هذه
القضية الامكان الوقوعي لا الوقوع بالفعل لا سيما على ما هو التحقيق من ان الدوام لا ينفك عن الضرورة ومن البين
ان الاول لا يستلزم الثاني فكلام المستدل مبني على الثاني كما اشرنا اليه في اثبات المقدمة المذكورة ومنع الشارح
مبني على الاول فلا يكون هذا السند منافيا لما سبق منه واما جعل القضية المذكورة سالبة ضرورية فقد
بينا فساده بانه يستلزم الدور الباطل في كلام المستدل فتذكر وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل في دفع مخالفة
السند المذكور لما سبق منه من ان المراد من قوله وعدم البداهة عدم امكان البداهة لما عرفت ان مراد المستدل
من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا سالبة دائمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع المذكور بل لا بد
من ضرورة السلب ويكون الشارح هاهنا مجرد امكان البداهة وانه لم تحصل لاحد في وقت اصلا فاندفع الايراد المذكور
انتهى وذلك لانك قد تحققت ان القضية المذكورة سالبة دائمة لا سالبة ضرورية ثم انه لو كان الامر كما فهمه
لكان المعنى هاهنا فلم لا يجوز ان يمكن حصوله بالفعل ومن البين ان قوله فربما يحصل اه لو ساعد فانما يساعد جواز
الحصول لا جواز امكان الحصول على انه لا معنى لجواز امكان الحصول بل هو اول النزاع ثم انه يكون التقييد بقوله
بعد تهذيب اه ضايعا واما توجيه المخالفة المذكورة بحمل عبارة الشارح هاهنا على ظاهره من الوقوع بالفعل
بان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فيكون قوله والاحاديث الدالة جوابا عن هذا
المنع لا شروعا في دليل ما ذهب اليه المحققون فليس بشيء سبحانك اي نقدسك وننزهك عما لا يليق بذاتك
ما عرفناك حق معرفتك اي معرفة لايقة بذاتك على ما هو المتبادر من ضمير الخطاب اذ لا دلالة له على الوصف
بوجه فكان التقديس المذكور تقديس عن معرفة كنه ذاته ~~ويدل عليه قوله عليه السلام~~ [ما انا] ~~اعلم الخلائق بالله~~
~~كما دل عليه الاحاديث الصحيحة~~ لكن لما كان هذه الاولوية غير مسلمة عند بعض القاصرين حتى زعم ان
الولاية افضل من النبوة فيحتمل ان يكون بعض الاكابر مطلعا على كنه ذاته تعالى اشار الى دفعه بحديث اخر
وهو قوله عليه السلام تفكروا في آلاء الله اي نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ولا تفكروا في ذاته
بانه هو واي شيء في ذاته فانكم لن تقدروا قدره اي لن تعظموه تعظيما مختصا ولايقا به على ما هو المتبادر
من اضافة لفظ القدر الى الضمير الراجع اليه لانها بمعنى لام الاختصاص نعم ذكر ائمة التفسير في قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره ان المعنى وما عرفوه حق معرفته في الرحمة والانعام على العباد كما اشار اليه البيضاوي
وغيره فخصوا تلك المعرفة المنفية بالمعرفة في الصفات لكن المراد منها المعرفة بكنه ذاته تعالى والتعظيم اللايق
به بقرينة وقوعه بعد قوله ولا تفكروا في ذات الله فمعنى ما ذكروه في الاية المذكورة لك ان تقول المعنى فانكم

الجاعل هو الكنبوي رحم
كنبوي رحم

فان لم يحصل تلك المعرفة اللائقة لاكمل الانبياء عليهم السلام فعدم حصوله لغيرهم بالطريق الاولى

فانكم لن تعرفوا حق معرفته وبقرينة وقوعه في مقام تعليل قوله ولا تفكروا في ذات الله يحمل على معرفة كنه ذاته تعالى فلا
حاجة الى حمل نفي التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة الا ان يكون ما ذكروه كناية ايضا بناء على ان وضع لفظ القدر
على الشرف والتعظيم وانما نهي عنه النبي عليه السلام لان النفوس البشرية الحادثة لما كانت حادثة ومألوفة بصور
المحدثات فكلما تفكرت في ذاته تعالى يحصل عندها شيء من صور المحدثات فيؤدي قصد الاكتناه الى جعل صورة
شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن الامثال ولذا قال الائمة الاعلام ما تصورتموه بعقولكم فهو حادث
مثلكم فالله تعالى وراء ذلك وبالجملة فالاكتناه لا يكون الا بسلب جميع النقايص عنه تعالى وهو لا يوجد في
تصورات العباد بل الموجود في تصوراتهم انما هو الانداد والامثال وعليه قول المرتضى كرم الله بان البحث عن سر
الذات اشتغال الذي يؤدي الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى عن ذلك فهذا الاعتبار كان علة لنهي التفكر وتحريمه فظهر
من هذا البيان ان الحديث الاول دليل على المدعى بتمامه والحديث الثاني اورد لدفع الايراد الوارد على دلالة الاول
واما قول المرتضى فيحتمل ان يكون كالحديث الثاني وهو الظ ويحتمل ان يكون كالحديث الاول فيكون دليلا اخر على
المدعى بلا تزلزل عنوان الاحاديث ظاهر فان كل حديث دليل على حدة وح يتجه على الاستدلال بالحديث الاول انه
يحتمل ان يطلع النبي بعد تكلم هذا الحديث على ذاته او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات ويتجه على الاستدلال
بالحديث الثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لا على عدم حصولها للنبي عليه السلام
فالوجه ان يجعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من
الاول معرفة كنه الذات وقد نفاها النبي عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء وعن نوع البشر هذا ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان احتمال اطلاع النبي عليه السلام على ذاته بعد تكلم الحديث الاول لا يفيد هاهنا اذ المدعى عدم
الحصول بالفعل ومن البين ان مجرد الاحتمال لا يضره ما لم يثبت الحصول بالفعل بدليل ظاهر على انه يؤدي الى ادعاء
منسوخية الحديث المذكور وذا لا يقبل الا بدليل واما ثانيا فلان احتمال كون المعرفة المنفية محمولة على اكتناه
الصفات بعيد جدا على ما اشرنا اليه من ان المتبادر من كاف الخطاب الذات الى الوصف ولو سلم فاكتناه الصفات
اذا كانت غير حاصلة فعدم حصول اكتناه الذات يكون بالطريق الاولى واما ثالثا فلانا لا نم انه اذا جعل
مجموع الحديثين دليلا واحدا فالحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه
الذات لان تلك الدلالة انما تكون اذا كان المراد من المعرفة في الاول معرفة كنه الذات وهو لم يثبت بعد في زعمه
فالدلالة التي ادعاها لو كانت فانما تكون من الاجتماع لا من الحديث الثاني وهو ظاهر وان خفي عليه فكانه قال
الشارح لا يحصل معرفة الذات بكنهه لا للانبياء ولا لاحاد الامة اما الاول فللحديث الاول واما الثاني فللحديث الثاني
ولا يخفى ما فيه من القصور ايضا فالوجه ما اشرنا اليه من ان الاول دليل على المدعى بتمامه والثاني لدفع بعض اوهام
القاصرين على انا نقول الثابت بعبارة النص اولى من الثابت بدلالة النص كما قرر في اصول الفقه ولما كان الاطلاع
على معرفة كنه الذات للامة ثابتا بدلالة الحديث الاول اورد الحديث الثاني لبيانه بطريق العبارة فلو بيان بعد هذا

كنبوي رحم

البيان قال الصديق رضي الله عنه العجز اي عجز عقول الامة على ما هو الظاهر او عجز العقول مطلقا عن الوصول الى
درك الادراك ادراك الدرك بفتحتين اقصى قعر الشيء والادراك العلم والمعرفة بالله شبه الادراك المذكور بالبحر في سعة
او في كونه معركة الخائض واستعار البحر المرموز في الادراك المذكور واثبت له ما هو من خواص البحر المرموز اعني الدرك
استعارة تخييلية ففيه مكنية وتخييلية والظاهر ان الدرك هنا استعارة في معرفته تعالى بكنهه على ما حقق صاحب
الكشاف في قوله تعالى الذين ينقضون الاية والمعنى ان اظهار العجز عن معرفته تعالى بكنهه هو عين الادراك بانه تعالى
لا يدرك بكنهه تعالى ولذا قال الاكابر نهاية العلم في حقه تعالى بانه لا يعلم وما نقل عنهم في حق المعرفة مما يشعر بكونهم
عارفين بالله فهو محمول على المعرفة ببعض الوجوه او على المعرفة اللائقة بهم لا بالله تعالى على ما هو المدعى او حالة وجدهم
وسكرهم وتحقيق هذا المرام مما لا يساعده المقام وضمنه علي المرتضى كرم الله وجهه اي جعل ما ذكره الصديق رضي الله عنه
في ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا في نفسه وانه لم يقصده الصديق لا لكون الشعر مذموما في حقه لان ذلك من خاصة
عليه السلام ولان للصديق اشعارا ذكرت في محله بل لكونه غير مطابق للبحر البسيط ولو بالمعلل منه انه لم يوجد في اشعارهم
بيت من البسيط مربعة الاجزاء فهذا نقال من البحر البسيط تام الاجزاء العجز عن درك الادراك ادراك والبحث اي
التفتيش والتفحص عن سر ذات الله اي السر الذي هو ذات الله فالاضافة بيانية والمراد بالسر الامر الخفي ولا شك
ان ذات الله تعالى اخفى وابطن من العقول وان كان ظاهرا بذاته فهو الظاهر الباطن وهو بكل شيء عليم اشراك اي نسبة
الى جعل غيره تعالى شريكا له كما فصلناه لا يقال الحديث الثاني وكذا قولا الصديق والمرتضى رضي الله عنهما تدل على الامتناع
فلا يتم التقريب لانا نقول غاية ما دلت هذه انما هي الامتناع العادي لا الامتناع العقلي والاول لا ينافي امكان الحصول
الذي هو المدعى لكن قد اشرنا الى انه يحتمل ان يكون مراد من قال بالامتناع الامتناع بالغير لا الامتناع العقلي كما يؤيده
المنقول عن ارسطو ايضا وان كان يأبى عنه الاستدلال المذكور مع ان فيه كلاما ايضا فح يرتفع النزاع بين الفريقين
فينحصر بالحنين قال المص واجب شرعا الوجوب هنا بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا بفعله وتعلق الذم
عاجلا والعقاب اجلا بتركه اذ الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي غير مراد هنا قطعا
لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين ولان الوجوب بهذا المعنى من مصطلحات الفلاسفة فالمراد به انما هو المعنى الاول
وهو المتفق عليه بين فريقي الاشاعرة والمعتزلة وان اختلفوا في ثبوت هذا المعنى بالشرع بناء على اختلافهم
في الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعا اولا على ما تقرر في اصول الفقه فمن ذهب الى كون الحسن والقبح عقليين ذهب الى
كون هذا الوجوب عقليا ومن ذهب الى كونهما شرعيين ذهب الى كونه شرعيا فقوله شرعا اي وجوبا شرعيا ثابتا به
رد على المعتزلة كما سيشير اليه الشارح ثم المراد من الوجوب هنا ما هو فرض عين يتوقف عليه صحة الايمان ان عم النظر
الواجب من الاجمالي والتفصيلي وما هو فرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه ان خص بالتفصيلي كما اشار
اليه المص في المواقف حيث اشار الى ان معرفة الواجبة اعم من الاجمالي والتفصيلي والى انها واجبة كفاية ان خصت
بالتفصيلي ومن البين ان الحال في المعرفة اذا كانت كذلك يكون الحال في النظر الذي يتوقف عليه المعرفة كذلك وهكذا

ط مثل قول ابي يزيد البسطامي سبحاني ما اعظم شاني ونحو ذلك منه

وهكذا قال في شرح المقاصد لكنه خص بالمخلص عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي
يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض لكن قال بعض لو قصد هنا مجرد
الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص من غير حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات
والنصوص مثل فانظر الى اثار رحمت الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض الى غير ذلك فقد جوز ان يكون الوجوب
اعم من ان يكون ثابتا بدليل قطعي او ظني ولعل الشارح يميل الى هذا حيث اكتفى في بيانه بالنصوص المذكور فافهم
لقوله تعالى فانظر الى اثار رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف اعلم ان ايراد هذين الايتين كايراد الحديثين
السابقين في حق عدم حصول المعرفة بكنهه تعالى فكما ان الثاني اورد هناك لدفع توهم الاختصاص بالنبي
عليه السلام كذلك هنا ايضا فلا يرد ان كلا منهما لا يدل على المدعى وكذلك في السابق كما اشرنا اليه هذا ولقوله عليه السلام
حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها اي مضغها وعلكها كمضغ الماكولات
الماكولات بين لحييه تثنية اللحي وهو منبت اللحية من الانسان وغيره وهما الحيان ولم يتفكر فيها اي في تلك الايات والعلامات
الدالة على معرفة الله تعالى وهي السموات بما فيها من عجايب الفطرة ودقايق الحكمة التي يتحير الواقف عليها قائلا ربنا
ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار والارض بما عليها من عجايب الخلقة وبدايع الصنعة وظهور
اثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون الجارية واخراج انواع الحبوب الماكولة والازهار الملونة والنباتات المؤتلفة
والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع مع صفاته العلى شبه النبي عليه السلام
قراءة الاية المذكورة من غير تامل فيها بمضغ الماكولات في عدم الاشتمال على شيء معتد به وفيه اشارة الى لوم القادر
الغير المتفكر بانه همة قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب وانه حيوان فقط لا حيوان ناطق اذ لا
تعقل ولا تفكر فيه وقيل كمال الانسان انما يكون بالعلوم والعرفان وفيه اشارة الى الحاق الجهلاء بالبهايم
اذ لا تفكر فيهم واشارة الى اسقاط المقلد عن درجة الاعتبار وان كان التفكر الاجمالي كافيا في ايمانهم
ولذا قيل ايمان المقلد صحيح لكنه عاص بترك الامعان والويل بمعنى الهلاك او قيل اسم واد من جهنم والظاهر من عادة
الشارح انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الايتين يدل على وجوب التفكر اذ لا وعيد على ترك
غير الواجب كما اشار اليه الشارح وجعل الاية الاولى مع اعانة الثانية او مجموعهما دليلا اخر ثم بين وجه دلالتهما بكون
الامر فيهما للوجوب ونبه على ذلك بالحديث فالحديث مع كونه دليلا على حدة يكون دليلا اخر على دلالة الايتين
وههنا ابحاث الاول ان النظر في الاية الاولى مستعمل بكلمة الى فيكون بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه
فيكون ح بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكر فلا تدلان على المط واعانته لا ان عليه لو كان النظر فيهما مستعملا بكلمة
في فاذ ح يكون بمعنى التامل والتفكر على ما بين في موضعه وجوابه ان النظر في الايتين بمعنى الابصار لكن لا مطلقا
بل لاجل الاعتبار وكون النظر المتعدي بنفسه بمعنى الانتظار ليس بكلي فالمعنى انظر الى اثار رحمة الله وانظروا

للمجبور م

ما ذا في السموات والارض من العجايب ليعرفوا المؤثر والخالق وصفاته اللايق به الثاني ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود
الحكيم الموقوف على اجماع الانبياء عليهم السلام فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات
لا في معرفة الكل كما هو المدعى وجوابه انه هذا الورود فانما يرد على ظاهر الاستدلال بالاية الثانية لا بالاية الاولى
ولا بالحديث وهو ظاهر ويندفع عن الاستدلال الثاني بان يقال انه لا اجل من كلام الله فيما بين السموات والارض
اذ منه حيوة الانسان الذي هو الموج العالم باسره وبالجملة ما في السموات والارض شامل للمعجزات واجلها
كلام الله تعالى الثالث ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر واجيب بانه لما كان المراد
من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المقتضية
الى الترتيب بالنظر الى من يحتاج اليها وانما تدل الا على وجوب الحركة الاولى لمن استغنى عن الحركة الثانية
كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما
ينافي الحركة الثانية على ما حققه الش في كتبه انتهى ولا يخفى ما في هذا السؤال والجواب اما الاول فلان النظر عبارة
عن مجموع الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية فلا نسلم ان الاية انما تدل على وجوب الحركة الاولى فقط لانك
قد عرفت ان المراد من النظر ليس مجرد الابصار بل النظر المقرون بالاعتبار وذا لا يكون الا بالحركتين او بالترتيب
واما الثاني فلان تعميم النظر المذكور لاصحاب القوة القدسية في غاية البعد بل يشبه ان يكون من قبيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا شك ان النظر الاصطلاحي انما يكون بالحركتين او بالترتيب على ان وجوب النظر
عليهم غير مسلم كما سيشير اليه الش بل نقول لا بد في النظر المامور ههنا من القصد والاختيار وهو ظاهر
وليس لاصحاب القوة القدسية في حصول مطالبهم قصد واختيار وقد صرح في حواشي التهذيب باخراجهم من تعريف
النظر بالملاحظة فضلا عن كونه عبارة عن الفكر كما ذهب اليه ههنا على انه هذا القائل صرح فيما سبق
بان النظر الواجب انما يكون لاجل حصول معرفة خاصة به تعالى فمن نظر في الكواكب لاستكشاف بعض
احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة لم يجب عليه النظر في معرفة خاصة بالله تعالى ايضا من غير لزوم تحصيل
المعرفة الحاصلة فالحق ان المراد من النظر في الايتين وفي قولهم النظر في معرفة الله تعالى واجب ايض في دلائل
المعرفة لاجل حصول المعرفة بالله تعالى وصفاته فلا بد ههنا من الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية
وبهذا يندفع ما اورده ههنا ايض من ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب واما ان النظر في
وجوده ووجوبه واجب بالتفصيل الذي اشار اليه الش فلا دلالة عليه في هذه الاثار انتهى وذلك لان
المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل معرفته تعالى وقول الش المراد ههنا
التصديق بوجوده اه بيان للمعارف المستفادة لا اشارة الى المدعى كما توهم وقد سبق ان المراد من قولهم
النظر في معرفة الله واجب النظر في دلائل المعرفة لاجل حصولها ومن البين ان الايتين المذكورتين تدلان
على وجوب النظر في دلائل المعرفة لاجل حصولها فافهم واعلم انهم صرحوا بان هذا المسلك يعنون اثبات

وكذا الصانع ووجوبه ووحدته والعلم والحياة صفاته كالقدرة والعلم لا جميع الصفات كالكلام

اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من قبيل
الاحاد ولذا جوز من اكتفى في الاثبات بهذه الادلة كون الوجوب ههنا بمعنى الثابت بالدليل الظني وعند
المعتزلة واجب عقلا اه يعنون ان وجوب النظر بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا بفعله وتعلق الذم عاجلا
والعقاب اجلا بتركه كما قررناه ثابت عقلا يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك بان يقال ان شكر
المنعم واجب عقلا والمعرفة مقدمة الشكر الواجب عقلا والنظر مقدمة المعرفة الواجبة عقلا فيكون النظر واجبا
عقلا ولوضوح الاخير تركه ههنا واكتفى بما اشار اليه في تقرير مسلك الاشاعرة اما ان شكر المنعم واجب عقلا
فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما كثيرة ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسمانية مما لا تحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم الله عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى منعمه ولم يعرفه بانعامه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم
عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واقول لهم ههنا مقدمة اخرى وهي ان دفع
الخوف عن النفس واجب عقلا وذلك لان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم
بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو
قادر على دفع هذا الخوف بالشكر عليها ولو لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيكون دفع الخوف واجبا
عقلا ولعله تركه لان دفع الخوف عن النفس انما يكون بالشكر على تلك النعم فاذا كان الشكر واجبا عقلا كان ذلك
واجبا عقلا قطعا فلا حاجة الى تصريحه بعلمه مع ان الشكر انما يكون لاجل دفع الخوف ففي هذا البيان تعريض
لصاحب التجريد واما انه هذا الشكر وكذا دفع الخوف عن النفس ايض على ما اشرنا اليه لا يتم الا بمعرفة الله تعالى وصفاته
فلانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره ويدفع الخوف عن نفسه واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل ارتضى الشكر
ام لا وعلم انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايض واجبة عقلا كذا قرره الش
الجديد للتجريد وحاصله على ما اشرنا اليه ان الشكر واجب عقلا لانه دافع الخوف سلب النعم في الدنيا والعقاب
في الاخرة والدفع المذكور واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك واجبه ايض لكن لا حاجة الى هذا التطويل
على مذاق الش بل يقال ان شكر النعم امر يوجب المدح عاجلا والثواب اجلا وتركه يوجب الذم عاجلا والعقاب
اجلا وما هو كذلك فواجب عقلا وذلك الشكر موقوف على معرفة الله تعالى وصفاته فتكون واجبة ايض واما
ان تلك المعرفة موقوفة على النظر فظاهرة فيكون النظر واجبا عقليا ايض وهو المط ثم بين ان وجوب النظر المعرفة
وانما يثبت لكونها مقدمة الواجب المطلق الذي هو المعرفة بناء على انما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
وبيان ذلك انه اذا توقف وجوب الشيء كوجوده على وجود شيء اخر فالشيء الاول واجب مقيد لكون وجوبه
مقيدا بشيء والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة وجوبا على وجود النصاب فح لا يلزم ان يكون
تلك المقدمة واجبة بل ان وجدت يوجد الموقوف ويجب كما ان النصاب اذا وجد يجب الزكوة والا فلا وان لم يتوقف

وجوبه على وجود شئ اخر لكن توقف وجوده على وجوده كان الاول واجبا مطلقا والثانى مقدمة الواجب المطلق فح يلزم
يلزم ان يكون تلك المقدمة واجبة ايض فيما اذا كانت مقدورة ضرورة ان وجوب الشئ يستلزم وجوب ما يتوقف
عليه ما سيأتى منه كالصلوة المتوقفة وجودا لا وجوبا على الطهارة فالصلوة واجبة يستحق تاركها العقاب
وان لم يوجد الطهارة لكن الطهارة واجبة لكونها مقدمة الواجب المطلق ولا يلزم من وجودها وجود الصلوة بخلاف
حال الواجب المقيد مع مقدمته وبالجملة فالواجب المقيد يلزم من وجود مقدمته وجوده ووجوبه فلم يلزم ان يكون
مقدمته واجبة بخلاف الواجب المطلق اذ لا يلزم من وجود مقدمته وجوده ووجوبه لكن اذا وجد نفس ذلك الواجب
المطلق كانت مقدمته موجودة وواجبة ايض اذا عرفت هذا فاعلم ان الامر ههنا كذلك لان شكر المنعم متوقف
على معرفة الله وجودا لا وجوبا فالشكر واجب على كل مكلف وان لم يوجد فيه المعرفة فيأثم بتركه ولا يلزم من وجودها
وجود الشكر ايضا وكذا حال المعرفة بالنظر الى النظر فانها واجبة على كل مكلف وان لم يوجد النظر فيه فيأثم
بتركها ولا يلزم من وجودها ايض وجودها وبما يكون للشئ مقدمتان يكون بالنظر الى احدهما واجبا مطلقا
والى الاخر واجبا مقيدا كالصلوة المتوقفة على الطهارة والعقل فانها بالنظر الى الاول واجب مطلق ولذا وجبت
بدونها ايض وبالنظر الى الثانى واجب مقيد ولذا لم تجب بدونه ومن ثمة اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف
الواجب المطلق وقالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمته وجوده من حيث هو كذلك كذا فى شرح المواقف الظاهر
ان مرادهم بالشكر الواجب هو الشكر العرفى بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت له بناء على ان فى العبد دفع خوف
كون هذا الشكر مراد المنعم اولا على ما اشار اليه او ان كون الشكر محمودا ومثابا عليه يقتضى كونه بجميع الاعضاء
وعلى كل تقدير يتوقف الشكر على المعرفة توقف الكل على الجزء وقد اورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف لعدم الشعور وبمنع
دعوى ضرورة الشعور بسند عدم الخطور فى الاكثر وبمنع كون المعرفة الحاصلة من النظر دافعة له لقيام
احتمال الخطاء فى النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين الباطلة وقد تعرض الش لهذا الاخير
وحاصله نقض اجمالى بانه لو صح ما ذكرتم لزم كونهما عقليين وهو بط وفى قوله ابطاله اشارة الى ان المعتزلة اهل
الباطل فى هذه المسئلة ولذا قال فى صدد البحث اجمع اهل الحق مرادا به الاشاعرة وانه لم يتفطن له الفاضل المحشى
حيث زعم انه لو اريد ذلك لزم كون المعتزلة اهل الباطل فى هذه المسئلة وليس كذلك انتهى وذا عجيب اذ هذا الكلام
ينادى عليه قوله ويمكن اثباته اه ليس المراد منه الاثبات بدليل عقلى ايض عند الاشاعرة كما يتوهم من ايراده
عقيب اثباتهم بدليل عقلى لان ذلك خلاف ما عند الاشاعرة بل المراد هو الاثبات بدليل مستند الى الاجماع القطعى
بعد الاثبات بالايات والحديث التى هى الادلة الظنية لعدم دلالتها على المطلوب قطعا بجواز ان الدليل المستند الى
الاجماع القطعى فانه وان كان دليلا نقليا لكون بعض مقدماته نقلية لكنه دليل قطعى وتقرير هذا الدليل كما فى
السابق من غير فرق الا ان هذا نقلى قطعى والسابق عقلى هذا اعلم ان اهل الكلام ذكروا بأسرهم ان الاستدلال
بالايات والحديث المذكورة ظنى والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها

كلنبوي م

واجبة شرعا عام

لا مقدمة وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا ثم اوردوا عليه بمنع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا
بامتناع نقل اقوال المجتهدين المشتهرين فى المشارق والمغارب بجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة
او رجوعه عن قوله قبل فتوى الاخر ولما رد المص هذا المنوع بان ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق
التواتر كالاركان الاسلامية من الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيرهما عدل الش المحقق ظاهرا فى تقرير
هذا الدليل الاجماعى عما ذكروه الى ما اشار اليه المص ليسلم عن المنوع الواردة على استدلال الجمهور ثم اعلم ان
غرض المص من النقض المذكور هو انه لا فرق بين الاجماعين وان الاجماع الثانى مشتمل على الاجماع الاول اشتمال
الكل على الجزء ضرورة ان العبادة المجمع عليها انما هو العبادة بالظاهر والباطن فكما انهم اجمعوا على العبادة
اجمعوا على معرفة الله فما معنى تسليم الاول وانكار الثانى فما ذكروه وان كان فى الظاهر ابطالا للممنوع لكنه فى
الحقيقة انتقال منه الى دليل اوضح من الاول والش المحقق تفطن لهذه الدقة فقرر الدليل الاجماعى ههنا على وجه
لا يرد عليه شئ مع الاشارة الى تحقيق ما ذكروه ايض فليس فى كلامه ههنا عدول فى الحقيقة عن تقرير الجمهور
كما توهم وان كان يترأى ذلك منه ظاهرا ثم ان كلام الش مع اشتماله على هذه الدقة يبطل استدلال المحقق المعتزلة
ايض لان مرادهم من الشكر الواجب هو الشكر بجميع الاعضاء كما اشرنا اليه على ان يكون الشكر بالقلب وهو المعرفة
جزءا منه وهذا هو المراد من العبادة الواجبة بالاجماع فى الاستدلال لان الش اذ لا معنى لاخراج المعرفة من جملة العبادة
كما اشرنا اليه فكان الش بهذا الاستدلال اعترض عليهم بانكم زعمتم ان شكر الله تعالى واجب عقلا مع انه
عبارة عن العبودية بجميع الاعضاء حتى القلب ولا شك ان العبودية المذكورة واجبة بالاجماع من الامة فيكون
العقلى الذى زعمتموه شرعيا على ما هو مطلوبنا وهذا هو السر فى ايراد هذا الكلام بعد ايراد ما ذكروه وانهم
لم يتفطنوا له فى استدلال الش تحقيق والزام قطعا ثم انه ظهر من هذا ان ليس غرض الش ان المعرفة خارجة
عن العبادة مع كونها مقدمة وجود ذلك الواجب المطلق الشرعى حتى يرد عليه اولا انه يستلزم ان يكون
العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتى منه خلافه من ان اول الواجبات هى المعرفة او ما يتوقف هى عليه من النظر
او القصد وثانيا ان كون العبادة واجبة مطلقا بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول
من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع لان وجوب العبادة ح لا يكون مقيدا بالايمان والمعرفة فيلزم
ان يكون الكفار مكلفين بها وهو مم ولو سلم فغير قطعى بل مختلف فيه بين المجتهدين وثالثا بان التكليف بالعبادة
مشروط بالايمان والمعرفة فح يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة
واجبة مقيدة ومقدمة الواجب المقيد لا يلزم ان تكون واجبة كما سبق فى وجوب الزكوة مع تحصيل النصاب
فلا يثبت ما ادعاه من وجوب المعرفة والنظر ورابعا ان توقف العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية
مم فالتعويل على ما ذكره الاشاعرة انتهى وذلك لانه ليس غرض الش ان المعرفة خارجة عن العبادة المجمع
عليها ومع ذلك فهى واجبة مطلقة بل غرضه ان العبادة الداخلة فيها المعرفة واجبة بالاجماع كما ان الشكر

المورد هو الكلنبوي م

بجميع الاعضاء واجب عندهم والتوقف فيها على المعرفة من توقف الكل على الجزء لامن توقف المشروط على الشرط فح يندفع
الايراد الاول والثالث اندفاعا واضحا ثم ان العبادة بجميع الاعضاء واجبة على الكفار ايض غايته انهم مكلفون اولا
ببعض اجزائه وهي المعرفة وثانيا بسائر الاجزاء ولا خلاف فيه لاحد من اهل الاصول وكيف يزعم عاقل ان الشيخ
بنى هذا الكلام على ما ذهب اليه بعض الائمة مع انه مذهب غير صحيح على ما قرر في محله وان روى ذلك عن الاشعري
وكيف يدعى في مثله الاجماع فامثاله غير لائقة بمنصب الاواني فضلا عن مثل الشارح الدواني فيندفع الايراد
الثاني ايض قطعا وكذا الرابع ايض وانه لا شك ان العبادة المعتد بها شرعا تتوقف على معرفة الله تعالى بجميع
صفاته الكمالية توقف الكل على الجزء قطعا فاغتنم هذا ايض فانه وامثاله من خواص هذا التعليق وبالله التوفيق
فان قلت فما وجه تصديره بالامكان المشعر بالهوان وما وجه الاحالة على الاشاعرة قلت وجهه ان الشيخ المحقق
لا يرضى بكون النظر والاستدلال موقوفا عليه للمعرفة التي هي عبارة عن الايمان كما ذهب اليه جمهور الاشاعرة واشتهر
ذلك عن الاشعري حيث حكم بعدم صحة ايمان المقلد بل المرضي عنده كون النظر والاستدلال واجبا مطلقا لا فرضا
وشرطا لصحة الايمان او يكون واجبا وفرضا كسائر الاركان كما ستطلع عليه وقد يتمسك على وجوب المعرفة
بقوله فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا اشار اليه الشريف فضلا عن الامام وما قيل من انه لولا احتمال كفاية
التقليد في الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلا مرية فاسد لان
تلك النصوص انما تكون بصيغ الامر ضرورة ان نصوص الايمان التي بصيغ الخبر لا تدل على الوجوب بل هي من قبيل
الحكاية ومن البين على كل احد ان النصوص الاوامرية لا تدل على الوجوب قطعا لاحتمال كونها لغير الوجوب
ايض والحق انه لا فرق بين نص ونص فان افاد واحد من النصوص القطع في ذلك افاد الباقي والا فلا ثم
ثم ان المستفاد منه من عدم كفاية التقليد في الايمان عند الاشعرية غير تام على اطلاقه بل ذلك وان اشتهر
عنه لكن قال التفتازاني في شرح المقاصد مراده انه لا يكون مؤمنا على الكمال بل في تركه الاعمال والا فهو لا يقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه فيما نقل عن الماتريدية
في التحقيق انتهى فعلى ما ذكره القائل يلزم ان يكون نصوص الايمان دالة على وجوب المعرفة اليقينية عند
الكل مع انه لم يقل به احد من الماتريدية والاشعرية   فان قلت اه الظاهر انه معارضة تحقيقية لما اثبته
على مذهب الاشاعرة ويمكن ان يكون معارضة تقديرية على قول المص من اجماع اهل الحق على وجوب النظر
في معرفة الله ويحتمل ان يكون منعا له او لقوله ولما توقف على النظر يكون اه وهو الاقرب ولما كان السند على
صورة القطع قابله بالمنع وحاصله ان وجود الواجب تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس
لا بطريق النظر كما ذهب اليه الامام فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات ثم انه غير مرضي له وانما اورده
تمهيدا لما سيحققه فافهم   قلت اه حاصله انه ان اريد انه بديهي بالنظر الى الكل فمم بل انما يكون بديهيا

بديهيا بالنسبة الى بعض الاشخاص الذين هم ذووا الاذهان العالية كالامامين واضرابهما وان اريد انه بديهي بالنظر
الى بعض الاشخاص فمسلم لكنه غير مضر لان مرادنا من وجوب النظر هنا وجوبه بالنظر الى الاعم الاغلب ولا ندعي وجوبه
لجميع الاشخاص فلا يقوم المعارضة علينا وانما يقوم على من يدعي وجوبه على جميعهم ولو سلم ان وجود الواجب بديهي
بالنظر الى كل مكلف فغاية ما لزم منه عدم وجوب النظر على كل مكلف بالنسبة الى وجوده تعالى البديهي مع ان
مدعانا وجوبه على المكلفين على كل واحد منهم في معرفة مجموع الذات والصفات ومن البين انه لا يلزم من عدم وجوبه
على كل مكلف في معرفة وجوده كما ادعاه المعارض عدم وجوبه على كل مكلف في معرفة مجموع الذات والصفات
مع ان المدعى وجوب النظر على كل مكلف بالنظر الى المجموع فلا يقوم المعارضة علينا هذا فان كان السؤال المذكور
منعا لسنده القطعي كما جوزوه فنفي هذا التحرير اثبات للملازمة الممنوعة او المدعى المذكور والظاهر ان مراده
بقوله دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات فلو كان مراده ما يستفاد من ظاهر
العبارة لم يكن للمنع المذكور فائدة لان البداهة بالنظر الى جميع الاشخاص لو كانت في وقت دون وقت اخر كان الجميع
في ذلك الوقت الاخر نظريا فح لا تندفع تلك المعارضة قطعا   ولعل الحق اه يعني ان وجوب النظر على بعض المكلفين
دون الكل في كل من الذات والصفات كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على بعض المكلفين على كل مكلف في جميع
الصفات دون الذات او في بعض الصفات دون البعض الاخر والظاهر ان مراده ايض انه واجب على كل مكلف فيما
يحتاج اليه ولو في بعض اوقاته لما عرفت ان البداهة والنظرية تختلفان اشخاصا واوقاتا فالاحتياج الى
النظر انما هو في وقت نظريته لا في وقت بداهته وهو ظاهر فعلى هذا فقوله فمن يكون اه من قبيل تفريع بعض
الجزئيات لتوضيح هذا الحق والا فله جزئيات اخر مثل من استغنى عن النظر في الذات ومثل من استغنى عن النظر
في كل من الذات والصفات في بعض الاوقات هذا ان كان المراد بالفطرة ابتداء الخلقة وان كان المراد بالفطرة
القوة التي خلقها الله تعالى فيه فيكون المعنى فمن يكون مستغنيا بفطرته المودعة فيه عن النظر في بعض صفاته
ولو في بعض اوقاته كما حررنا به قوله فيما يحتاج اليه لا يجب عليه النظر وكذا اذا كان مستغنيا عن النظر
في الذات ولو في بعض الاوقات وكذا اذا كان مستغنيا عن النظر في كل منهما ولو في بعض الاوقات وللزوم ظهور
الاستغناء في هذه الصور من التحقيق المذكور تركها واما الاستغناء عن النظر في كل من الذات والصفات
في جميع الاوقات لبعض الاشخاص كما هو مقتضى جوابهم بتخصيص المدعى في هذا المقام فليس بصحيح لان ذلك
غير واقع ولو لاصحاب القوة القدسية الذين تجردوا عن جلابيب ابدانهم ضرورة انهم يحتاجون الى النظر
في بعض اوقاتهم لا سيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وانما استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك من النظر في جميع
المطالب ولعل هذا مراد من قال ههنا وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمجردين عن جلابيب
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لا في الذات ولا في الصفات لان التجرد عن جلابيب
الابدان انما يكون في بعض الاوقات لا في جميعها وبهذا التحقيق ظهر اندفاع ما قيل من انه يتجه ان اصحاب

ههنوكم

القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره في كتبه فلا يجب فلا يجب عليهم النظر في شئ من
الذات والصفات فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيصة انتهى وذلك لانه لا يقول انهم يعلمون مطالبهم بداهة في جميع اوقاتهم
بل مراده ان اصحاب القوة القدسية وقت حصول هذه القوة يعلمون مطالبهم بداهة ومن البين ان تلك القوة ليست حاصلة
لهم في جميع اوقاتهم وانما يكون ذلك وقت التجرد عن جلابيب الابدان وذلك لا يكون في جميع اعمارهم قطعا وقد صرح بما
ذكرنا في حواشي التهذيب حيث قال الفاقد للقوة القدسية حين هو فاقد يحتاج الى النظر في تحصيل المطالب ويكون
بعض الاشياء نظريا له في ذلك الوقت ولو كان مراده من قوله انهم يعلمون مطالبهم بداهة في جميع اعمارهم لما صح ما ذكره
فالحق ان مراده من قوله فيما يحتاج اليه كون المطلوب نظريا يحتاج الى الكسب سواء كان ذلك في جميع الاوقات كما اذا لم
يكن من اصحاب القوة القدسية في جميع عمره او في بعض الاوقات اعني وقت الاحتياج كما اذا كان من اصحاب القوة القدسية
لكن كان فاقدا له في بعض اوقاته هذا الحصر وهذا المعنى مع ظهوره من قوله فيما يحتاج اليه خفي عليه وقال العاقل كي يعجب منه
انه اجاب ولا عن الاتجاه المذكور بان قال الجزء السلبي من الحصر في كلامه دفع الايجاب الكلي القائل بانه ليس كل مكلف
يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شئ من الذات
والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ثم رده بان قال لما كان الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من الكلام توجه
كل من النفي والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا
كنظر الاعراب الآتي ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات
ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية اه ولهذا خص بعض الصفات بالذكر في التفريع الآتي انتهى
ولا يخفى ما في الكل اما في الجواب فلانه لو استفيد هاهنا دفع الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما
كان بديهيا بالنسبة اليه كما يلزم ان يكون لبعض المكلف لا يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه لان دفع الايجاب
الكلي صحيح بقيد الايجاب للبعض والسلب عن البعض على ما تقرر في موضعه ومن البين ان اللازم الاول باطل قطعا
وان صح اللازم الثاني فرفع الايجاب الكلي المذكور مركب من الصحيح والباطل فما استفاده فاسد قطعا فضلا
عن كونه جوابا عن الاتجاه المذكور واما في الرد فلانا لا نم دلالة كلامه على ان النظر ولو اجمالا فرض عين على كل مكلف
فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه وقوله نعم يجب على الكفاية ليس مقابلا له بل لقوله فمن يكون مستغنيا اه
وتخصيص الاستغناء ببعض الصفات في التفريع المذكور ليس لاجل ان المراد بالنظر الواجب هو النظر الاجمالي
الواجب على كل مكلف فيما يحتاج اليه بل للاكتفاء في التفريع ضرورة ان من يكون مستغنيا عن النظر في الذات وعن النظر
في الذات والصفات ولو في بعض الاوقات لا يجب عليه النظر ايضا ولعل التخصيص ببعض الصفات انما هو للمقابلة
الصريحة لقوله ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته والحق ان الاستغناء المذكور اعم من الاستغناء من النظر
الاجمالي والتفصيلي لكون بالنظر الى نفسه والوجوب المستفاد من قوله نعم يجب على الكفاية اه انما هو بالنظر الى
الغير وتلخيص الحق ان كل مكلف يجب عليه النظر اجمالا او تفصيلا فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات

قوله فيما يحتاج اليه في الموضعين نقل للحاصل والا فالاتط ان يقال فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه منه

يلزم ان يكون بعض المكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه

سواء اراد المراد بالاستغناء الاستغناء عن النظر التفصيلي في بعض الصفات كما هو اللائح من كلامه او الاستغناء عن النظر مطلقا في ذلك البعض على ما نقول منه

الذات والصفات اذ نح لا يجب عليه النظر لا اجمالا ولا تفصيلا وان وجب عليه النظر التفصيلي على الكفاية فتخصيص
وجوب النظر بالاعم الاغلب او بالصفات دون الذات لدفع السؤال المذكور ليس بحق بل السؤال المذكور مندفع
بما حققناه ايض مع بقاء وجوب النظر في الذات والصفات بالنظر الى الجميع على حاله وهذا هو مراد الاشاعرة
ايض في هذا التحقيق دفع السؤال مع ابقاء وجوب النظر على اطلاقه ولذا صدره بكلمة لعل المشعرة بانه المختار
عنده وقد اشار اليه بعض المحققين الى ان مثل هذا عادة الشيخ الرئيس حيث يعبر عن مختاراته بكان وليت
ولعل اعلم ان في هذا التحقيق اشارة الى دفع الاعتراض الذي اورده هاهنا على توقف المعرفة على النظر والى رد
الاجوبة التي ذكروها في دفعه اما الاعتراض فهو انا لا نم ان المعرفة لا تتم الا بالنظر حتى يكون النظر واجبا ايض
بل قد يحصل المعرفة ايض بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام والتوجه التام على ما يراه البراهمة او بقول الامام
المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة واما
الاجوبة فهي ما اجابوا عنه اولا بان الكل يحتاج الى النظر ظاهرا او خفيا اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة
للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصر وقول
المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا
يكفي في صدقه اخبار معصوم آخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من
الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينة
النفس في المعرفة وذلك بالنظر وثانيا بان المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة سوى النظر فان التعليم والالهام
من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات
كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا وثالثا نخص وجوب النظر في المعرفة لمن لا طريق له اليها
الا النظر وذلك بان لا يكون ممكنا الا منه لجمهور الناس اذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل
الى معرفته لم يجب عليه النظر هذا فاقول اما كون الاعتراض المذكور مدفوعا بهذا التحقيق فظاهر واما كون الجواب
الاول مردودا به فلان كون الكل محتاجا الى النظر انما يكون فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه لا مطلقا على ما ادعاه
المجيب واما كون الثاني مردودا به فلانه يقتضي حصول المعرفة بغير النظر الذي هو المقدور من طرق المعرفة
لا غير فيلزم ان لا يجب النظر في تلك الصور والى يكون ذلك واما كون الثالث مردودا به فلانه يقتضي وجوب
النظر على من لا طريق له الى المعرفة غير النظر لا وجوبه على كل مكلف مع ان الحق وجوبه على كل مكلف فيما ليس بديهيا بالنسبة
وانه لم يجب عليه فيما كان بديهيا بالنسبة اليه ثم اقول هاهنا هو الكلام على مذاق الشارح لكن الظاهر انه ليس مراد من خصص
المدعى هاهنا بمن لا طريق له الى المعرفة سوى النظر انه لا طريق له سواه في جميع اوقاته حتى يلزم التخصيص في المدعى
بان يكون النظر واجبا على المحتاج الى النظر دون من لا يحتاج اليه بل مراده ان النظر انما يجب على من لا يحتاج اليه
بان لا يكون له طريق الى المعرفة سوى النظر وذلك ثابت في كل مكلف اما العوام ففي جميع اوقاتهم واما الخواص ففي بعضها

كما حققناه في تحرير كلامه فعلى هذا يكون ما ذكره من الحق والجواب الثالث متحدين في المال فتدبر وبالله التوفيق ولبعضهم كلام
هٰهنا على الجواب الثاني من اجوبتهم سيندفع بادنى التفات ولم نتعرض له خوفا الاطناب في المرام فمن يكون مستغنيا
اه ونكلفه اذا كان مستغنيا عن النظر في الذات وعن النظر في كل من الذات والصفات ولو في بعض الاوقات كما اشرنا
اليه لايجب عليه النظر لا يقال فح يلزم ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا له لبداهته وعدم احتياجه الى النظر لانا
نقول ليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين بل لابد معها من الانقياد الباطني وترك
الجحود الباطني اختيارا كما اشار اليه شارح المقاصد وسيصرح به الش ولذا امكن التكليف لتلك الكفرة المعاندين
وان كانوا يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابنائهم مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصل والقول بان
تلك البداهة لاتنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ليس بشئ
لان المعرفة اللازمة في الايمان لابد وان تكون مقصودة اصالة والمعرفة الحاصلة هنا ليست مقصودة اصالة
وتلخيصه ان الاختيار المذكور لا يكفي في كون الايمان المكلف به مقدورا له اذ لم يباشر اسباب حصوله وان كان
ذلك باختياره هذا ثم يجب على الكفاية قيل محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الاتي كما ذكره المص في المواقف
واقول بين المقامين فرق لان المقام الاتي انما هو لبيان وجوب الكفاية بالنظر الى القوانين المحررة والاصول المبسوطة
وبيان وجوب العين بالنظر الى الادلة الاجمالية ولذا فرع على هذا الكلام وجوب الاشتغال بعلم الكلام على سبيل الكفاية
وهٰهنا ليس كذلك بل مراده بيان الوجوب على سبيل الكفاية ولو بمقدمات مخترعة من عند نفسه او نقول الغرض هٰهنا
بيان الوجوب على سبيل الكفاية ولو بمقدمات مخترعة من عند نفسه بالنظر الى سائر المكلفين مع استغنائه عن النظر
اجمالا وتفصيلا بالنظر الى نفسه وحاصله انه لا يجب عليه النظر اصلا بالنسبة الى نفسه وان وجب عليه النظر التفصيلي
بالنسبة الى المعاندين والمسترشدين لغرض الزامهم وارشادهم وهذا الوجه هو الظ وفيه اشارة الى تحرير مراد
الاشاعرة من قولهم بوجوب النظر وبيان لمنشأ غلط السائل حيث زعم ان النظر غير واجب على المكلف في بعض الصور
لحصوله بداهة بانه وان لم يجب عليه النظر هٰهنا بالنظر الى نفسه لكنه يجب عليه بالنسبة الى غيره وليس مراد الاشاعرة
من وجوب النظر على المكلف هو الوجوب بالنسبة الى نفسه فقط بل هو اعم وذلك متحقق في حق مكلف لا يقال
فعلى هذا يكون هذا الوجه عين ما ذكره المص في المواقف لانا نقول فرق ظاهر بينهما لان المص ادعى اولا وجوب النظر
الاعم من الاجمالي والتفصيلي على سبيل العين من غير ادعاء وجوب النظر التفصيلي ثم ادعى ثانيا وجوب النظر التفصيلي
وحرره بانه واجب على سبيل الكفاية لكن كذلك هٰهنا على ما عرفت على انا نقول كلام المص في المواقف انما هو في المعرفة
والكلام هٰهنا في النظر بحيث يتمكن معه اي مع تفصيل الدلائل من ازالة شبه المعاندين وارشاد المسترشدين
بحيث يحصل به الزام الاولين وارشاد الاخرين وذلك التفصيل قبل تدوين علم الكلام انما يكون بمقدمات مخترعة من
عنده واما بعده فقد يكون بالقوانين المحررة وقد يكون بالمقدمات المخترعة واما من لم يكن من اصحاب النفوس القدسية
فلابد ان يكون الزامه وارشاده بالقوانين المدونة فافهم وقد ذكره الفقهاء تأييدا لما ادعاه من وجوب الكفاية

الكفاية في كل حد من مسافة القصر وهي المسافة التي يقصر فيها الصلوة المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ويباح الفطر
للمسافر فيها وغير ذلك من احكام السفر وهي مسافة مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط ومسافة العدوى بفتح العين وسكون
الدال ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل وهذا معنى اصطلاحي عند الفقهاء والا فقد قال
في المصباح المنير الاستعداء طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح وفي مختار الصحاح العدوى طلبك الى
وال ليعديك على من ظلمك اي ينتقم منه يقال استعديت الامير على فلان فاعداني اي استعنت به عليه فاعانني والاسم
منه العدوى وهي المعونة ولعل المناسبة بين العدوى وبين مسافة العدوى الذي اصطلح عليه الفقهاء ان صاحب العدوى
يظفر لمطلوبه في يوم واحد وينتقم منه بتحصيله ويعان عليه وينصر فيه فكانه يكون كل من الذهاب والعود بعد ولعد
لما في المسافة من القلة وفي صاحبه من القوة والذب بفتح الذال المعجمة المنع والدفع وبابه رد فالمنصوب للذب الشخص
الذي نصبه السلطان لدفع شبه الجاهلين ومنع مكابرات المعاندين والى الله المشتكى لا الى غيره قيل ويمرى
انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى واقول لا شك ان امثال هذه الشكايات من سنن الاكابر بل من سنن
الانبياء وعليهم السلام قال الله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام انما اشكوا بثي وحزني الى الله وقال الله
تعالى حكاية عن ايوب عليه السلام رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين ولو تفحصت احاديث سيد المرسلين
عليه الصلوة اطلعت على امثالها جدا وانما شكاياتهم الى الله تعالى لا الى غيره وحاشاهم عن ذلك وقد قالوا الشكاية
الى الله تعالى عند المصائب امر مقبول بل لازم لئلا يلزم مقاومة القهر الالهي فما قاله الفاضل المحشي من ان الحمد لله والشكر
له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان
يعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا من بعد الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية انتهى
بعد كونه اساءة الظن في حق الش العلامة لانه عالم عامل زاهد ورع معرض عن الدنيا واهاليها فكيف يعال عن
الاشتكاء لقلة ترتب المطالب الدنيوية لا يخلو عن مقاومة القهر الالهي واي قهر اعظم من كون العلوم والمعارف
معدودة من المعايب فلابد من الشكاية الى الله تعالى احترازا عن المقاومة ونحن نقول الحمد لله تعالى والشكر له
على ما اغنانا عن الشكاية اذ الشكاية انما تستحسن عند العقل والشرع اذا يرجى فيها الوصول الى الامل والنجاة
عن الخلل وذلك في زمان يتصور فيه الصلاح للعباد والبلاد وانتظام الامال والمقاصد لحريق الفؤاد كالشارح
واضرابه واسلافهم رحمه الله ونحن انتهينا من بعد الى زمان لا يحصل فيه الا الفساد الى يوم التناد ولا يتصور فيه
الاعتناء والاعتداد الى اصحاب الفضل والرشاد وذلك لقرب خرابه وكثرة عنائه على ما اخبر به الصادق المصدق
في احاديثه وان لم يترتب على الشكاية شئ من المنافع فالسكوت عن الشكاية عن امثال هذه الاحوال وتولي الى الله الملك
المتعال يكون هو النافع فالحمد لله والشكر له على كل حال فان قلت ان النبي صلى الله عليه اه معارضة للحق
الذي حرره مدعي الاشاعرة هٰهنا به وحاصله انه لو كان النظر واجبا على كل مكلف فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه لما اكتفى
النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار باللسان والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال

سواء كان الوجوب المذكور بمعنى الفرض الذي هو شرط صحة الايمان كما يستفاد من ظاهر قول الاشعري ان ايمان المقلد ليس
بصحيح او بمعنى مطلق الوجوب موقوفا عليه للايمان اولا والثاني بمعنى الفرض ايضا اولا وهو الظاهر من تحقيق الشارح ههنا
مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال ولا لنقل الينا التواتر الدواعي الا يرى ان كثيرا منهم اسلم تحت ظل
السيف ومن البين انه ليس له في تلك الحالة دليل ولا استدلال ولا له وقت يمكن له الاستدلال فيه فهم اي الاصحاب واتباعهم
مع علمهم بانهم لا يعلمون الادلة ح قبلوا اسلامهم واقرارهم فلو كان النظر والاستدلال واجبا لما قبلوا اسلامهم في تلك الحالة
من العوام وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوهم بهما في اول اسلامهم فمسلم لكنه غير مفيد ولا يضر لنا اذ لا ندعي وجوب النظر
والاستدلال على المكلف في جميع الاوقات اوقات تكليف الايمان وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما بعد اسلامهم او قبله وبعده فهو مم
كيف وهم كلفوهم بهما بعد الاقرار والانقياد لانهم كانوا يفيدونهم المعارف الالهية بالادلة الاجمالية والتفصيلية في المحاورات
والمواعظ والخطب ولو لم يكن النظر والاستدلال واجبا عليهم ولو بعد اسلامهم لما احتاجوا الى تلك الافادة والاستفادة
ولما توجه عليه انه لو كان النظر والاستدلال واجبا عليهم ولو بعد اسلامهم لزم على الاصحاب والتابعين الاشتغال بتحرير
الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية فدفعه بقوله غاية الامر انهم وحاصله ان عدم اشتغالهم بالتحرير والتدوين ليس
لعدم وجوب النظر والاستدلال عليهم في المعارف الالهية بل لان الكل من الاصحاب والتابعين والعوام الذين اسلموا على ايديهم
كانوا مستغنين عن التحرير والتدوين في الافادة والاستفادة ببركة صحبة النبي وقرب العهد بزمانه بل لقلة الوقايع
والاختلاف وتمكنهم وتمكن هؤلاء العوام من المراجعة الى الثقات ومن البين ان الغرض تحصيل المعارف اليقينية وذلك
حاصل لهم بصفاء سرائرهم بادلة اجمالية وتفصيلية مخترعة من عند انفسهم من غير احتياج هنا الى التحرير والتدوين
الا يرى ان هؤلاء العوام بعد ما حصلوا المعارف الالهية ارشدوا غيرهم بما يقتضيه استعدادهم كارشاد الاعرابي
بدليل آفاقي وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلة نفسية كل على حسب استعداد المفيد والمستفيد نعم
حين طال الزمان وكثر الاختلاف بين الاعيان استحسنوا تحرير القواعد وتدوين الفوائد بل جعلوها من مهمات
الامور ليتم امر الوجوب على كل طالب ومطلوب وبهذا اندفع معارضة اخرى اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر
في المعارف الالهية بدعة في الدين لم يشتغل به النبي عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين الكتب
الكلامية وظهر ايضا وجوب الاشتغال بعلم الكلام ولو على سبيل الكفاية فيما بعد القرون الثلثة هذا هو التقرير اللايح من سياق
كلام الشارح وسياقه لانه في صدد بيان وجوب النظر والاستدلال على المكلف ولو بعد حصول الايمان والمعرفة ولو تقليدا ومن البين
انه لا يلزم من عدم كون النظر والاستدلال واجبا عليهم في اول اسلامهم كما التزم في الجواب عدم وجود المعرفة فيهم ولو تقليدا
بل نقول الغرض الشارح ههنا انما هو تحقيق ما قاله الاشعري كما سينقله من ان اول الواجبات هو معرفة الله لا شيء آخر اذ الاقرار
باللسان يستلزم المعرفة عادة ولو تقليدا الا يرى ان من المسلمين تحت ظل السيف ابا سفيان بن حرب رضي الله عنه
وقد قال في حكاية مكالمته مع هرقل في شأن النبي عليه السلام فما زلت موقنا انه سيظهر حتى ادخل الله قلبي الاسلام كرها
وقد قال النبي عليه السلام خطابا لاسامة رضي الله عنه حين قتل واحدا من المقرين باللسان هلا شققت قلبه فلو لم يكن

بكون الاقرار مستلزما للمعرفة ولو تقليدا لما صح ذلك فقوله بل كلفوهم اولا بالاقرار ليس معناه انهم كلفوهم بالاقرار الخالي
عن المعرفة ولو تقليدا اذ لا يمكن ذلك عادة فضلا عن ان يقول به الشارح فالحق ان مراد الشارح به بيان وجوب النظر
والاستدلال بعد حصول المعرفة التقليدية والاقرار فح يكون صحة ايمان المقلد متفقا عليه بين الماتريدية والاشعرية
كما حققه شارح المقاصد وان اشتهر عن الاشعري خلافه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل على قوله انهم لم يكلفوهم اه
من انه لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بالايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو
التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللساني كما ذهب اليه البعض الاخر منهم او مع
الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فمرادهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد
لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد
فانما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب اليه الكرامية او لم يجب عليهم الايمان من اول الامر والكل فاسد عند
اهل السنة انتهى وذلك لانه ليس مراده انهم كلفوهم في اول اسلامهم بمجرد الاقرار الخالي عن المعرفة القلبية وكيف يريد ذلك
وهو خلاف الواقع على ما حققناه حتى يكون كلامه مبنيا على احد هذين الفاسدين وكيف عال عن امثاله بل مراده انهم كلفوهم
بالاقرار والانقياد الدالين على المعرفة القلبية فكانهم كلفوهم اولا بالمعرفة الخالية عن النظر والاستدلال ثم بالاقرار
الا يرى انهم لو كلفوهم بالمعرفة اولا لم يظهر فائدة التكليف الا بالاقرار اذ المعرفة امر مستور فلذا كلفوهم اولا بالاقرار والعجب
انما قررناه مع وضوحه في نفسه ومن سوق كلامه خفي عليه وقال لما قال ثم اعلم ان المص لما ادعى اولا وجوب معرفة الله
بالاجماع المتوقفة على النظر اورد السؤال المذكور في المواقف على وجوب المعرفة بطريق المنع حيث قال لا نم وقوع الاجماع
على وجوب المعرفة بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي عليه السلام والصحابة واهل سائر الاعصار العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بانهم لا يعلمون الادلة قطعا ثم اجاب عنه تارة بانهم يعلمون الادلة
اجمالا كما في شأن الاعرابي المرشد بالدليل الآفاقي غايته انهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر اذ المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية
والتفصيلية وتارة بان المعرفة التفصيلية غير واجبة على كل مكلف ليحكى على سبيل الكفاية والوجوب الذي ادعيناه ههنا
اعم من وجوب العين ووجوب الكفاية ولا يخفى تقارب مآل الجوابين على ما يستفاد من تقرير شارحه الشريف ايضا والشارح
لما ادعى اولا وجوب النظر على كل مكلف دون المعرفة المتوقفة عليه اورد السؤال والجواب ههنا بما قررناه كما حققناه
من غير لزوم محذور عليه ومن غير احتياج هنا الى اثبات وجوب المعرفة المتوقفة على النظر على المكلف ومنهم من ادرج المنع
المذكور في هذا السؤال الذي اورده الشارح ههنا ومنهم من اسلم تحت ظل اه يرد الجواب الاول من جوابي المص بل كليهما على ما
اشرنا اليه مع انه لو كان الاندراج المذكور تاما لكان قوله ومنهم من اسلم تحت اه اشارة الى قول المص في تقرير السؤال
بل مع العلم بانهم لا يعلمون الادلة قطعا وهو ظاهر ثم زعم ان الجواب المذكور لما كان فاسدا احتاج الى الجواب بتحرير انه ليس
المراد وجوب النظر والمعرفة المتوقفة عليه على المكلف في جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار في الجملة
والجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بهما في اول اسلامهم فمسلم لكنه غير مضر اذ الواجب عليهم ح هو الاقرار والانقياد

للمنوع م

وجيبه بحل هذا الجواب على الاستدلال له

وان اريد انهم لم يكلفوهم بها فى اول اسلامهم ولا بعده فمن كيفيدهم علومهم بعد اسلامهم المعارف الالهية بالادلة الاجمالية
والتفصيلية فى المحاورات والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا ليستفاد من ذلك
الجواب اثبات المقدمة الممنوعة من دليلهم حتى يتم وحاصله انه لو لم يجب عليهم المعرفة اى المتوقفة على النظر على ما هو المدعى لعدم
الانكار لما علموهم المعارف الالهية فى المحاورات والمواعظ بادلتها هذا كلامه ولا يخفى على الفطن استغناء الكلام ههنا
عن مثل هذا الدرج والاندراج كما حققناه وانما ارتكبه الزاعم لاجل ابتناء كلام الشارح العلامة على مذهب الكرامية
او على عدم وجوب الايمان على المكلف من اول الامر الفاسدين قطعا كما اورده مفصلا وقد عرفت انفا انه فاعرف انه دفاعا
واضحا ثم لو سلم الاندراج المذكور بالتقرير المذكور فالاعتراض الذى اورده على قوله انهم يكلفوهم بانه مبنى على مذهب
الكرامية او على عدم وجوب الايمان من اول الامر مندفع ايضا اذ حاصل كلام الشارح حين الاندراج انهم لم يكلفوهم
بالنظر ولا بالمعرفة المتوقفة عليه من اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار الدالة على المعرفة ولو تقليدا ثم علموهم المعارف
بالادلة لتحصل لهم المعرفة اليقينية وهذا كلام حق ليس فيه شائبة فساد اصلا والعجب منه انه لم يتفطن لما قرره نفسه
فاورد الاعتراض المذكور والكل يتحج بما هو غلط فاحش منه ثم الحق ان المص مال بذلك التقرير فى السؤال والجواب
الى عدم صحة ايمان المقلد كما اشتهر ذلك عن الاشعرى لتوقف الايمان الذى هو عبارة عن المعرفة على النظر وليس ذلك
بموجود فى المقلد فكذا الايمان المتوقف عليه والشارح حقق بان النظر وان كان واجبا على كل مكلف لكنه ليس بموقوف عليه
للمعرفة اللازمة فى الايمان فالواجب من اول الامر هو الاقرار الدالة على المعرفة ولو تقليدا وذا يكفى فى ايمان العوام وانه وجب
عليهم النظر والاستدلال بعد ذلك كسائر الواجبات فايمان المقلد صحيح شرعا عند الكل وان كان عاصيا بعدم بترك
النظر الواجب كما ذهب اليه شارح المقاصد قال الاعرابى اه البعير شامل للجمل والناقة كالانسان الشامل
للرجل والمرأة والاثر بالكسر والسكون الاثر بفتحتين وهو ما بقى من رسم الشئ والمسير مصدر ميمى بمعنى السير
والسماء مطلق شامل لجميع السموات او المراد به السماء الدنيا لظهور الكواكب منه فى عين الناظر وابراج جمع برج
كبرج وهى البروج الاثنى عشر تنزل السيارات فيها وتكون فيها الثوابت او منازل القمر وهى ثمانية وعشرون
كوكبا او عظام الكواكب سميت ابراجا وبروجا لظهورها واصل التركيب للظهور كذا فى البيضاوى والفجاج جمع
فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين والمراد انهذين الشيئين مع حقارتهما وصغرهما اذا دلا على وجود مؤثرهما
كما هو مسلم عند الكل افلا يدل هذان الشيئان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال
وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار الجارية على موجدهما اللطيف الذى اوجدهما بلطفه بعباده الخبير العليم بانتظام
احوالهما وانتظام احوال عباده والاستفهام انكار لعدم الدلالة فيفيد اثبات الدلالة فقد ارشد الى دليل دال
على وجود الصانع تعالى وعلمه وخلقه للممكنات على النظام الاحسن وقدرته وارادته وحيوته مما يتوقف عليها الخلق
بواردات اى باطنية بقرينة قوله تعجز النفس اى عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف الشيطان
اذ قد يكون تلك الواردات محض خير فلا يتصور كونها من طرف الشيطان او نقول تعجز النفس عن عدم قبول تلك الواردات

الواردات فيدل على كونها من طرف الله تعالى لا من طرف القاهر المريد اذ ليس للشيطان الا مجرد الوسوسة هذا ولا يخفى ان تلك الواردات
ادلة نفسية على وجود الصانع كما اشار اليه سيد البشر عليه السلام بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه كما ان قول الاعرابى
دليل افاقى على وجوده تعالى وسائر صفاته فلا حاجة الى جعل تلك الواردات ادلة ثانية او ثالثة بعد ثبوت وجود واجب
يستند اليه جميع الممكنات بدليل اخر غير الواردات فحمل المعرفة ههنا على كمال المعرفة على انه يمكن ان يستدل بتلك الواردات
على كون النفس عاجزة ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة فعلية لا يكون مثله بل يكون هو الواجب تعالى فيحصل به اصل المعرفة
وكمالها ايضا بنقض العزايم وفسخ الهمم والفرق بينهما ان الهمم مبادى العزايم فلذا اضيف الفسخ اليها والنقض
الى العزايم اذ لا شك ان الفسخ يكون بادنى شئ بخلاف النقض يعنى انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعى
هنا ثم انه قد ينتقض يعنى تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داعى يوجب الانتقاض والانفساخ بل الداعى
المعدوم الانتقاض وعدم الانفساخ فلو لم يكن هنا ناقض وفاسخ لما عزمنا عليه وهممناه غالب على الكل لما انتقض
ذلك العزم وانفسخ تلك الهمة فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل يوجد ما اراد وليس ذلك الموجود
هو الشيطان اذ هو غير قادر على النقض والفسخ وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون القصد والعزم
الى الشر محض فكيف ينقضه الشيطان الذى جبل على اضلال نوع الانسان فالناقض فى الكل هو الله تعالى وقد عرفت
انه دليل نفسى يحصل به المعرفة وكمالها بتمامها كما اشرنا اليه فلا حاجة الى جعل ذلك النقض والفسخ دليلا ثانيا
وثالثا وانت اذا تأملت واحطت اه اشارة الى الجواب الكلام ههنا منتشرة عسيرة الضبط جدا
كما يسقط فى المطولات لكنها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين ودفع شبه
المعاندين بحسب ما يقتضيه الزمان من كثرة الفساد بعد انقراض الاصحاب والتابعين فرض كفاية ليسقط
عن الكل باشتغال العلماء والظاهر ان هذا انما استفيد من السؤال والجواب الذى فصله على ما حققناه واما وجوب الكفاية الذى
اشار اليه سابقا بقوله ثم يجب اه فليس هو بالاشتغال بعلم الكلام ثم ان الفرق فى اوائل نشأته لما لم يخلطوا كلام الفلاسفة
فى تقوية مذاهبهم الباطلة بكلامهم فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالى عن كلام الفلاسفة وحين خلطوها بكلامهم
واستنصار مذاهبهم الفاسدة فرض الاشتغال بكلام المتاخرين المخلوط بكلام الفلاسفة بل لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات كما فصله التفتازانى فى اوائل شرح العقايد النسفية ويظهر ايضا بما ذكره ههنا
بعد الاحاطة اذ ما هو فرض عين انما هو تحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشروحا مضيئا بحيث لا يبقى فيه الشكوك
وظلمات الاوهام وقوله يبلج من البلوج وهو الاشراق يقال بلج الصبح اى اضاء وبابه دخل قيل ويتجه عليه انه يجوز
ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف الالهية بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه
فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا
ولذا ذهب شارح المقاصد على انه معتبر عند الاشعرى انتهى ونحن نقول فعلى من يتجه هذا الايراد فان كان على المص
القائل بان المعرفة متوقفة على النظر والاستدلال فبعد تسليمه غير مضر للشارح القائل بان النظر واجب مستقل

لا يحصل الا بهذا الاسم الا بهذا ان امكان خصا
الافتقار فانه لكلام وقيل ان الكل شئ
انه من جنسه

على المكلف كسائر الاركان او موقوف عليه للمعرفة اليقينية الواجبة بعد وجوب اصل المعرفة ولو تقليدا الكافية فى الايمان
وان كان على الش فنيه وارد عليه قطعا على ما حققناه فى اين يفهم من كلامه انه لا يقول بصحة ايمان المقلد
ثم اختلف علماء الاصول اى اصول الدين وهو علم الكلام فى اول ما يجب على المكلف اه الظاهر ان الاول فى محل الخلاف بمعنى المتقدم
زمانا اى الواجب فى الزمان الاول كما يستفاد من المواقف قيل ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة اى
الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير اقول ويمكن ان يحمل على معنى الاشرف والمعنى ان اشرف الواجبات على المكلف
هو معرفة الله وان ترتب على النظر وكون الاول بمعنى المتقدم شرفا مما لا يمكن انكاره فقال الاشعرى هو معرفة
الله اه لا يخفى ان ههنا ثلثة امور كلاهما فى جانب الموضوع وهما لفظة الاول ولفظة ما الذى هو عبارة عن الواجب
وثالثها لفظ المعرفة فى جانب المحمول فقد عرفت ان لكلمة الاول احتمالين بل احتمالات وكذا الواجب اعم من ان يكون واجبا
مقصودا بالذات كالاركان اولا كالنظر الذى هو الوسيلة الى المعرفة الواجبة وكذا المعرفة اعم من ان تكون معرفة
يقينية حاصلة بالنظر ومعرفة تقليدية فان حمل الاول على معنى المتقدم زمانا فلا بد من احد الامرين اما ان يحمل المعرفة
فى كلامه على ما يعم التقليد الكافى فى الايمان عنده كما حققه شارح المقاصد وان كان خلاف المشهور عنه وهو الظاهر
من تحقيق الش ههنا ايض وعلى هذا الحمل يكون الواجب اعم من ان يكون مقصودا بالذات اولا واما ان يحمل الواجب
على الواجب المقصود بالذات كما سينقله عن البعض ثم يكون المراد بالمعرفة المعرفة اليقينية فعلى احد هذين
الحملين لا اشكال فى كون المعرفة واجبة فى الزمان المتقدم على وجوب سائر الواجبات ولا فى تفرع وجوب الواجبات
وحرمة المنهيات عليها لكن يلزم على تقدير كل من الحملين اذ لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وهو خلاف ما اشتهر
عنه كما يلزم على تقدير الحمل الثانى اعنى حمل الواجب على ما هو المقصود بالذات عدم صحة الايمان المقلد عنده ايض
وانما قلنا فلا بد من احد الحملين لانه لو خص المعرفة فى كلامه على المعرفة الموقوفة على النظر بناء على ان التقليد
غير معتبر عنده كما هو المشهور عنه وحمل ايض الواجب على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع
لم يصح كلامه بحسب الظاهر قطعا اذ لا يصح الحكم بكون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا يصح
ايض الحكم بتفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها لان النظر واجب قبل المعرفة شرعا عنده وليس وجوبه
متفرعا مترتبا على وجود المعرفة قيل يمكن توجيه كلامه على هذين الحملين الظاهرين لموافقتهما على ما هو المشهور عنده
بان يحمل الاول فى كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة ويحمل التفرع على تفرع نوع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لا على
نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شىء اخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت
وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب الاخر وحرمت المنهيات
لتكميلها اذ الكل ما عدا النظر انما شرع لتكميل المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة
بهذا المعنى لا ينافى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده كما هو المذهب عنده فيكون هذا توجيها وجيها اقول
هذا مع كونه تكلفا من وجوه اذ الظاهر من الاول هو المتقدم بالزمان لا بالذات وان الظاهر من التفرع هو تفرع

ومن المتفرع عليه
تفرع الاشخاص لا تفرع عليه هو المعرفة نفسها لا وجوبها يرد عليه انه يلزم ان يكون اول الواجب على المكلف وجوب المعرفة
لا المعرفة نفسها مع ان الواجب هو المعرفة ثم كما كانت واجبة لذاتها على هذا التوجيه يكون سائر الواجبات واجبة بوجوبها
فلا ينافى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده فنقول بعد مساعدة عبارته عليه لا ينكر هذا المعنى احد من علماء الاصول
اذ لا شك ان وجوب جميع الواجبات متفرع على وجوب المعرفة بعضها لتحصيلها وبعضها لتكميلها فيلزم ان يكون الكفار
مكلفين بالفروع عند الكل والحق انه فرق بين كون المعرفة واجبة بالذات كما هو مقتضى التوجيه المذكور وبين وجوب
المعرفة على ما يقتضيه التفريع وعدم المنافاة المذكورة انما هو فى الثانى لا فى الاول وبعد اللتيا والتى قد عرفت ان
هذا التوجيه انما هو على تقدير كون المعرفة فى كلامه محمولة على المعرفة اليقينية الموقوفة على النظر وعدم كون التقليد
معتبرا عنده وهو خلاف ما حققه التفتازانى فى مذهب الاشعرى بل لما حققه الشارح ههنا ايض فالصواب فى توجيه كلامه
ما قدمناه اولا من ان الاول يحمل على معنى المتقدم بالزمان والمعرفة تحمل على ما يعم التقليد الكافى ويحمل الواجب ايض
على ما هو اعم من ان يكون مقصودا بالذات فلا يلزم عليه محذور الا ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده ولعله يحتمل ان
لا يكون هذا مرضيا للشيخ الاشعرى بل انما نقل عنه فى اصول الفقه تبعا للشافعى رحمه الله على ان التزام عدم تكليف
الكفار بالفروع عنده كما لزم على هذا التوجيه اهون من اهدار ايمان المقلد عنده كما لزم ذلك على توجيه القائل
ويمكن ان يقال لو كان الاول فى كلامه بمعنى الاشرف والمعنى اشرف الواجبات معرفة الله وما عداه متفرع عليه ووسيلة
اليه لا يلزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع سواء حمل المعرفة فى كلامه على ما يعم التقليد الكافى فى الايمان على ما هو
التحقيق لكن يكون الواجبات محصوصة بما عدا النظر اذ لا معنى لكون النظر وسيلة الى المعرفة التقليدية او خص
المعرفة بالمعرفة اليقينية المتوقفة على النظر ثم يكون الواجبات عامة للجميع فافهم وقالت المعتزلة والاستاد
اه لعل هذا مذهب الماتريدية ايض لاشتهار انهم يقولون بان النظر فى معرفة الله تعالى واجب عقلا كالمعتزلة كما
صرح به المسيحى زاده وغيره فى خلافياتهم وقد اشتهر ايض ان الاستاد رئيس الماتريدية وقد سبق ان الش
الزمهم بان ما ذهبوا اليه من الوجوب العقلى يكون وجوبا شرعيا بقوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة اه فتذكر
وقيل هو الجزء الاول من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه ورد عليه ايض بانهم ان ارادوا الوجوب
العقلى فسلم لكنه غير مفيد اذ الكلام فى الوجوب الشرعى وان ارادوا الوجوب الشرعى فمم اذ يجوز ان يتعلق الخطاب
الشرعى بالكل من حيث هو كل ولا يتعلق بجزئه بخصوصه الا يرى ان الامر بالصلوة مثلا خطاب واحد متعلق بالكل
وتارك جزئها انما يستحق الاثم بترك الكل لا بترك الجزء من حيث هو جزء واجيب بانه اذ تعلق الخطاب بالكل فقد يتعلق
بالجزء فى ضمنه ضرورة وتارك الجزء كما يستحق الاثم بترك الكل يستحق الاثم بترك الجزء اذ الفساد انما يسرى الى الكل
من ترك الجزء المفروض ولا بد ان يستحق ان يعاقب على قصوده فى ذلك كما يستحق ان يعاقب على الكل المنتفى بانتفاء ذلك
الجزء كما ان العبد يثاب على الكل وعلى كل جزء وان كان الثواب على الكل عين مجموع الثواب على كل جزء فى الحقيقة
هو القصد الى النظر لان النظر الذى هو الواجب المطلق كما سبق فعل اختيارى وكل فعل اختيارى يتوقف على القصد

فيكون القصد المذكور مقدمة الواجب المطلق لتوقف وجود النظر عليه دون وجوبه اذ النظر واجب سواء وجد القصد اولا
ولما كان القصد مقدمة الواجب المطلق ولم يكن فوقه واجب اخر يلزم ان يكون اول الواجبات قلت على ما ذكر يلزم اه
اى يلزم كون القصد الى النظر اول الواجبات الدور او التسلسل لانه اذا كان اول الواجبات يلزم ان يكون فعلا
اختياريا وكل فعل اختيارى يتوقف على القصد كما سلمه القائل وهكذا فيلزم احد المحذورين فظهر ان اللزوم المذكور
نشأ من كون القصد واجبا مع ضم المقدمة المسلمة عنده كما اشار اليه الشارح لا من احدهما فقط وهو ظاهر وانما هو
انه نقض اجمالى لدليلهم باستلزامه احد الفسادين ويحتمل ان يكون معارضة عليه والتحقيق اه حمله بعض
الناظرين على المعارضة على القول بان القصد الى النظر اول الواجبات بدل قوله قلت اه وبعضهم على المعارضة
لقوله قلت اه وكل منهما لايخلو عن قصور بل الظاهر انه رد للزوم الدور او التسلسل وكون القصد اول الواجبات
ايضا بل يرد الجواب الممكن ههنا عن لزوم الدور والتسلسل بان يقال يجوز ان يكون قصد القصد عين القصد او يجوز
ان يكون القصد صادرا عنه بلا احتياج الى سبب اخر غير نفسه فعلى كلا التقديرين لا يلزم الدور او التسلسل فحاصله
ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند القصد الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملائم
والشوق الذى يوجبه ذلك التصور لا الى قصد اخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند
الى اسباب ضرورية فلا يكون مقصودا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية فكما اندفع الدور
او التسلسل واندفع الجواب الممكن ههنا عنه يندفع ايضا القول بان القصد الى النظر اول الواجبات وانما قلنا
بالاستناد المذكور لان تصور الامر الملائم للطبع او المصلحة من حيث هو ملائم تصورا مطابقا او غير مطابق
يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر للطبع او المصلحة من حيث هو منافر تصورا مطابقا
او غير مطابق يوجب النفرة عنه وبقولنا تصورا مطابقا اه يندرج فيه التصديق بقائمه اذ لا يجرى الحكم
المطابقة الا فى التصديقات فالتصور المذكور فى كلامهم اعم وبالتعميم الى المطابق وغير المطابق يندرج فيه اقسام
التصور والتصديق باسرها وبالجملة فتصور الامر الملائم الشامل للتصديق كما عرفت يوجب الشوق والشوق
يوجب الارادة التى هى تأكد الشوق ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين للتصور المذكور ضرورة
ان كون الموجِب ضروريا يستلزم كون الموجَب بفتح الجيم ضروريا وقوله وليس هناك امر اخر جواب عن سؤال
كانه قيل فلم لا يجوز ان يكون هناك شئ اختيارى يستند اليه الفعل الاختيارى فيكون ذلك اول الواجبات
وحاصل الجواب انه ليس هناك شئ اخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا بل الموجود هنا القصد الضرورى
الذى اوجبه الشوق وان الفعل الاختيارى يستند الى ذلك القصد الضرورى فمعنى كون الفعل اختياريا
كونه مسبوقا بالقصد والاختيار وان كان ذلك القصد والاختيار ضروريا ولما لم يكن قبل ذلك القصد
قصد اخر لا يسمى ذلك القصد اختياريا بالمعنى المذكور قال الفاضل المحشى هذا التحقيق من الشارح مبنى على ما ذهب
اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته ومشيئته لكن فيه بحث من وجوه اما اولا فلانه ان اراد

صنوی الکفوی

صنوی

ان اراد ان القصد فى جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب غير اختيارية هى التصور المذكور والشوق المترتب عليه
فمم اذ قد يكون التصور الذى يتوقف عليه الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما فى صور السؤال عن الامر الملائم او المنافر وكذا
الاستخبار عنه ولو سلم فقد يتوقف الشوق او تأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لامكان توجه الذهن نحو شئ
اخر وان اراد انه فى البعض ينتهى الى ذلك فمسلم لكنه غير مفيد فى نفى مقدورية القصد مطلقا واما ثانيا فلو سلمنا انتهاء
كل قصد الى اسباب ضرورية مطلقا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كان تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان
تكون مرجحة لا واجبة ولما لم يكن تلك الاسباب المرجحة بانفسها علة تامة لذلك القصد بل مع المقاصد الذى من شانه
قصد احد المتساويين من غير مرجح او المرجوح فاللازم من ترجيحه القصد مع تلك الاسباب المرجحة فى وقت دون وقت
انما هو ترجيح الراجح فى وقت كذا والمرجوح فى وقت اخر واستحالته من الفاعل المختار ممنوع واما ثالثا فلانه انما يصح
تعلق الارادة بالشئ من الفاضل المختار ممنوع بلا سبب موجب له فلا يكون الواجب مختارا الا فى افعاله وهو ظاهر
ولانه ان اراد انه ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل واما رابعا فلانه يلزم
ما يلزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف لان كلا من الفعل والقصد وما يترتب هو عليه من الشوق والتصور
وغيرها اذا كان مخلوقا لله تعالى عند الاشعرى ومن تبعه لم يكن ههنا شئ صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف
يكون العبد مختارا فى فعله دون ارادته فالحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان
من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو
مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيارى فى التحقيق ما يصح صدوره منه لا ما يكون
مسبوقا بالقصد وانه لم يصح فعله او تركه كما زعم الاشعرى ونحن نقول كل هذا افراط فى حق الائمة الاعلام والتحقيق
ان مراد الاشعرى واتباعه كالمص والشارح وغيرهما ان ليس هناك اى فى صدور الفعل من الفاعل ما عدا الامور
الاضطرارية توجب الاختيار ايجابا كليا دائما بحيث لا يتخلف عنه فى شئ من المواد لانا نعلم بداهة ان الشوق قد يتخلف
عن التصور وكذا الارادة قد تتخلف عن الشوق وكذا الفعل قد يتخلف عن الارادة وقد برهن عليه فى فن الحكمة ايضا
فالمراد ان الفعل لا ينفك عن تلك الاسباب الضرورية جميعها او بعضها وقد صرح به فى بعض رسائله ايضا ونحن
نقول فى الجواب اما عن الاول فمراده ان القصد فى جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية مثل الشوق
والتصور الموجب للشوق وكون التصور مطلقا حاصلا لنا فى بعض تصور بالاختيار فاسد والا لزم
تقدم القصد عليه مع ان التصور مقدم على الكل كما برهن عليه فى الحكمة وصور السؤال والاستخبار ليس فيها تصور
الامر الملائم وان كان لا بد ان يكون ضروريا والسؤال والاستخبار انما هو عن بعض منافعه كما يشهد به الوجدان
والاستدامة التى اشار اليه ضرورية ايضا وامكان توجه الذهن نحو شئ اخر هنا لا يجعله امرا اختياريا ولو
سلم فكون مطلق التصور هنا ضروريا كاف فى غرضهم واما عن الثانى فلانه لا شك ان تلك الاسباب جميعها او بعضها
موجبة للقصد اما عقلا كما ذهب اليه الحكماء او عادة كما ذهب اليه الاشعرى ولو لم تكن موجبة له بل مرجحة لجاز فى وقت

اما ان يصح تعلق الارادة بالشئ من الفاعل المختار
بلا سبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا فى ارادته
او لا يصح الا بسبب صح

احر اذلا ضرورة لوجوده ح فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح اخر يلزم الرجحان بلا مرجح وان كان لمرجح
لم يبق لكون تلك الاسباب مرجحة له فائدة وآالقول بان نفس القاصد المختار كاف ههنا وان ترجح الراجح في وقت
والمرجوح في وقت اخر جائز منه غير صح غير مفيد لان ذلك انما يكون اذا كان القصد اختياريا وهو اول الكلام على ان لهم
ان يقولوا اذا كان احد القصدين مساويا للاخر فلا بد هناك من قصد اخر وتسلسل والا لزم الرجحان وقد صرح الشريف
في بحث الامكان في شرح المواقف بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح وآاما عن الثالث فلانا نختار ان تعلق
الارادة بشئ لا يصح الا بسبب موجب له لكن لا يلزم ان لا يكون هناك امر يكون للفاعل مدخل فيه حتى يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى مختارا في افعاله على ان كون الفعل مسبوقا بالقصد ولو اضطراريا كاف في كون الفاعل مختارا وقد
صرح ائمة الاصول قاطبة بان الاكراه الملجئ وان افسد الاختيار لكن لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا والا لزم
سقوط التكليف في حقه وآاما عن الرابع فلانا لا نم لزوم بطلان قاعدة التكليف ح مثل ما لزم على الجبرية اذ يكفي لهم
اثبات القدرة والارادة ولو كانا ضروريين بخلاف الجبرية وآالتحقيق في مسلكهم الخ وان جعلوا القصد والارادة
ضروريا لكنهم لا ينكرون وجود امر اعتباري هناك يكون للعبد مدخل في فعله الا يرى انهم يقولون العبد كاسب
والخالق هو الله فلو لم يكن هنا غير القصد الضروري شئ به يكون العبد كاسبا يلزم ان يكون الكاسب هو الله تعالى
وهو ح ولذا قال التفتازاني في بعض تصانيفه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى
عقيبه خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله من جهة الخلق ومقدور
العبد من جهة الكسب فمراد الاشعري من قوله ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته الارادة الموجودة
التي خلقها الله تعالى ولا ينكر هنا وجود امر اعتباري يكون للعبد مدخل فيه ويكون هو مناط التكليف ايض
الا يرى ان من اكره على شئ وفعله يتحقق منه صرف ما بداهة مع انه ليس هنا شوق ولا الارادة مترتبة عليه فكذا
لا بد ان يوجد منه صرف ما حين وجود الشوق والارادة المترتبة عليه وذلك ضروري لا ينكره عاقل ولعل
قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله يشير الى ذلك ويؤيد كون ارادة العبد ومشيته ضروريا قوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله فآن قلت اذا كان الحال ما ذكرت فما وجه قوله وليس هنا امر اخر يصدر بالاختيار
اه قلت مراده انه ليس هناك قصد اخر سابق على القصد الضروري المخلوق حتى يكون القصد المذكور
اختياريا ويكون اول الواجبات ثم انه لا معنى لجعل تعلق ذلك القصد الضروري اول الواجبات لان ذلك لا يسمى
قصدا ولو سلم فذلك عبارة عن اتصال الارادة بالفعل ومثله لا يليق ان يجعل حقيقة من الحقائق الشرعية
لا يقال كما ان الشوق يوجب تاكده كذلك هذا التاكد الذي هو الارادة يوجب صرف هذه الارادة فلا يكون
القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التاكد او عن الصرف المذكور فلا ينفع اثبات مثل هذا التعلق لكون
الفعل اختياريا فالجبر لازم على كل تقدير وآيض المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف
المسمى بالارادة الجزئية لانا نقول من البين ان العبد اذا فعل فعلا لا بد قبله من تصوره ثم الشوق اليه ثم ارادته
بخصوصه

بخصوصه وكل هذا ضروري بخلق الله تعالى كما اشار اليه الش ثم ان تلك الارادة المعينة لا تكون علة موجبة للفعل كما يشهد
به الوجدان اذ كثيرا ما يوجد الارادة المذكورة ويقع الفعل بعدها بزمان فلو كانت موجبة له لما جاز التخلف وقد
يوجد الفعل بدون تلك الارادة ايض وهو ظاهر فلا بد في وجود الفعل من صرف تلك الارادة اليه ايض وذا في قدرة
العبد قطعا فلا نم ان المصروف هو الارادة الكلية فقط وبمقدار التعلق المذكور يخرج الفعل عن كونه ضروريا ولكان
امرا غير معتد به في جنب الارادة المخلوقة لم يجز ان يجعل حقيقة شرعية كما ذهب اليه الائمة المذكورة ومن هذا التحقيق
ظهر ان مذهب الاشعرية قريب الى مذهب الماتريدية في مسئلة خلق الاعمال كما هو المستفاد من كلمات التفتازاني على انا
لا نرضى التقليد لاحد بحمد الله تعالى في توجيه كلام الائمة فما قررناه ههنا في توجيه كلام الاشعري ومن تبعه كالشارح وغيره
وفي دفع اعتراضات الماتريدية عليهم حقيق بالقبول عند من كان من العدول   اذ هي نفس تاكد الشوق او ل
فعلى هذا يلزم ان يوجب الشئ اعني الشوق تاكدا نفسه ولا باس فيه فان التاكد وصف زائد عليه ولا محذور في كون
الشئ موجبا لوصف زائد عليه وبهذا استغنيت عما قيل من ان مراده ان التصور يوجب الشوق المتاكد والشوق
المتاكد يوجب تاكده لان في ثبوت التاكد للمتاكد ضرورة بشرط المحمول على ان كلا من المقدمتين ح في حيز المنع
على ما ذهب اليه البعض كما صرح به بهمنيار كما نقله الش في حواشي شرح التجريد ومال اليه وقد مال اليه المص في المواقف
حيث قال في تعريف الارادة قيل انها اعتقاد النفع او ظنه وقيل ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن وعند الاشاعرة
صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وقال في مقصد اخر بعده الارادة مغاير للشهوة لوجهين الاول الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة ثم قال مع شارحه وفيه اي في هذا الفرق نظر يعرفه مما اخترناه في الارادة
من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص
ان في اعتقاده بمنفعة فعل من افعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت
بما اختاره الاشاعرة من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتها ليست مقدورة
لنا ولا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى انتهى فقد ما لا بد لك الى ان الارادة والشهوة
اعني الشوق المذكور متحدان ذاتا وان تغايرا بالشدة كما في الارادة والضعف كما في الشوق وآاما ما قيل من ان الانسان
ربما يريد ما يكرهه بضرورة وربما لا يريد ما تاكد شوقه اليه لمانع فكل منهما يوجد بدون الاخر فبينهما عموم وخصوص من وجه
فكيف يكون عينه فكلام مشهور ذكروه في بيان التغاير لكن لا يضر الش لانا قد اسلفنا ان كلا من قوله التصور يوجب
الشوق وقوله والشوق يوجب الارادة بيان لما هو الاعم الاغلب على انه يمكن ان يقال انا لم يوجد في صورة اكل الدواء
المر شوق تام لكنه يوجد فيه شوق ما باعتبار المنفعة في شربه وكذا اذا وجد المانع من الاكل كالطعام اللذيذ المسموم
لا يوجد فيه الارادة التي هي عبارة عن تاكد الشوق فكيف يوجد في مثل هذه الصورة الشوق المتاكد التام بل الموجود
فيه شوق ما وعدم وجود الارادة فيه لا يقتضي التغاير بينهما وبين الشوق التاكد بل بينها وبين شوق ما ولا نزاع فيه
ثم ان غاية ما ذكر عدم احتياج ترتب الفعل على التصور الى توسط الشوق بينه وبين التصور وذا لا ينافي

عرض الشارح هنا اعني كون الافعال الاختيارية منتهية الى اسباب ضرورية هذا واما ما قيل يصح قولنا تاكد شوقه
لکهنوی م
فاراد ولا يصح العكس فهذا دليل قطعي على ان الارادة متاخرة عن الشوق وتاكده ففيه ما فيه لان تاكد الشوق على ما اشار
اليه الشارح تعريف للارادة ومن البين ان المعرف يفرع على التعريف بدون العكس لان التفريع يقتضي ان يكون المفرع
عليه معلوما قبل المفرع فلو قيل بالعكس لزم ان يكون تاكد الشوق معلوما قبل الارادة واني يكون ذلك والعجب من القائل
لکهنوی م
انه قال بعد ذلك وتحقيقه ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شانها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك
مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هي تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة
الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف قد يكون لمرجح كالشوق المتاكد وقد يكون لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين
او المرجوح وهذه الارادة الجزئية لكونها من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال صادرة من العبد مع جواز عدم
صدورها منه من غير لزوم كون العبد خالقا لها العدم وجودها في الخارج وهي مدار التكليف وليست مسبوقة
بالقصد وجدانا لئلا يلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ولا مسبوقة بوجوب آخر وان كانت مسبوقة
لمرجح في بعض الصور انتهى هذا هو المشهور في كتب الماتريدية لكن قد عرفت منا قريبا ان التحقيق مذهب الاشعري
قريب الى ذلك ثم انه اورد هذا الكلام في تحقيق قوله يصح قولنا تاكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فان اريد به
ان قوله فاراد اشارة الى الارادة الجزئية فان الارادة الكلية فلا يتضح مغايرا الارادة لتاكد الشوق وان
قال ان قوله فاراد اشارة الى الارادتين الكلية والجزئية فذا فاسد وان اراد به ان قوله فاراد اشارة الى الارادة الكلية
فقط فان الارادة الجزئية التي اثبتها الماتريدية والحق انه اما ان يطرح هذه المقدمة التي اتفق عليها كافة العقلاء
من البين او يكتفي باثبات الارادة الجزئية المخلوقة لله تعالى ويثبت لها تعلق ما يكفي في كون الفعل اختياريا
وفي كون الفاعل مختارا كما حققنا بذلك مسلك الاشعري ولعل ذلك مقصود الماتريدية ايضا وان عبروا
عن تلك الارادة المخلوقة لله بالارادة الكلية وعن التعلق المذكور بالارادة الجزئية فتدبر وبالله التوفيق
م
والى اه هذا مربوط بقوله ثم اختلف علماء الاصول واعتراض عليهم بانه ان كان اختلافهم المذكور في اول الواجبات
على المسلم المكلف فللخلاف المذكور مجال لكن يلزم عليهم ترك بيان ما هو اول الواجبات على المكلف مطلقا مسلما
كان او كافرا وان كان الاختلاف المذكور منهم في اول الواجبات على المكلف مطلقا مسلما كان او كافرا فليس للخلاف
المذكور مجال اذ اول الواجب عليه هو الاقرار الدال على المعرفة ولو تقليدا فيصح كلام الشيخ دون ما عداه بناء
على ان المراد من المعرفة في كلامه اعم من التقليد وغيره وفيه تعريض للمص وغيره من حيث انهم ما حرروا محل النزاع
وحققوا كلامهم على المكلف المسلم فذلك منهم مبني على ظاهر كلمات الائمة وذا ليس بتحقيق وان نصبوا انفسهم لذلك
وان كان ذلك مبنيا على تعميم المكلف في كلامهم فهم ما اصابوا في الحق كما ان الائمة المختلفين في ذلك لم يصيبوا
فيه لان اول الواجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير فلا يمكن الاختلاف فيه حتى يحمل النزاع بينهم لفظيا هنا
وما اورد عليه اولا من انه مخالف لما ياتي منه في بحث الايمان والكفر من ان الاسلام الظاهري هو التلفظ بالايمان
المورد هو اللکهنوی م

بسائر فروعه وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع بدون كونه مؤمنا في الحقيقة والاسلام الحقيقي لا ينفك عن
الايمان الحقيقي وان كان بالعكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى اذ المستفاد منه ان الكافر لا يخرج
عن الجهالة الا بالاسلام الحقيقي المقبول عند الله وذا لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان وقد اتفقوا على ان الايمان
والاسلام في عرف الشرع متساويان فكل مؤمن في الشرع مسلم وبالعكس والاسلام في الاية المذكورة عندهم محمول
على الانقياد الظاهري فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا الا اذا صدق بقلبه جميع ما جاء
به النبي عليه السلام ضرورة ولو كان تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عند اهل السنة وثانيا بانه ان كان
ما ذكر مبنيا على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو مقتضى تصريحاتهم فكيف يقول الاشعري
ان المعرفة المتوقفة على النظر واجبة على المسلم قبل النظر زمانا وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة
فكيف يقول غير الاشعري ان النظر او جزءه او القصد اليه واجب عليه اولا واصالة والمعرفة واجبة بتبعية وعلى التقديرين لا يصح
قوله فيحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة وما عداه من المعرفة والنظر
والقصد اليه واجبا بالتبع وذلك قطع البطلان فقد فرغ اما اولا فلانه لا شك ان اول الواجب على المكلف الكافر هو
الاقرار وان لم يكن ذلك كافيا في كونه مؤمنا عند الله اذ الكلام ههنا ليس في كونه مؤمنا عنده تعالى وفيما يخرج به عن
عهدة الايمان بل في بيان ما ذا يجب عليه اولا من الاحكام الا يرى ان كثيرا من الواجبات يجب على المكلف بعد ايمانه فلم لا يجوز
ان يكون الايمان الذي هو التصديق القلبي واجبا عليه بعد اقراره ولذا لم يقبل الاقرار من المنافق لعدم تصديقه ومن
البين ان كلامه بهذا القدر لا يكون مناقضا لما ياتي منه ولما عند اهل السنة وهذا ظاهر وان خفي عليه ولئن تنزلنا
عن ذلك فليس مراده ان اول الواجبات هو الاقرار الخالي عن المعرفة حتى يلزم ما ذكره من انه نقض لكلامه الاتي والمخالف
لمذهب اهل السنة بل مراده هو الاقرار الدال على المعرفة ولو تقليدا ولا شك في كونه اول الواجب على كل مكلف وان الشخص
يخرج به عن عهدة الايمان فيكون هذا موافقا لما قاله الاشعري من ان اول الواجب على المكلف هو المعرفة بناء على ان
المعرفة في كلامه اعم فغرضه من هذا الكلام انما هو تحقيق مذهبه بحيث لا يحتمل غيره فكيف يزعم عاقل ان الشارح المحقق
ناقض نفسه وخالف جماعة ومال الى مذهب الكرامية وثانيا بانا نختار ان ما ذكر مبني على حمل الاول في كلامهم على
المتقدم زمانا والمعرفة في كلام الاشعري محمول على الاعم من اليقين والتقليدي فللخلاف المذكور مجال لانه يقول اول الواجب
على المسلم هو المعرفة ولو تقليدا وما عداه يقول انه النظر او القصد اليه نعم لو كان المراد بالمعرفة في كلامه هو المعرفة المتوقفة
على النظر لم يصح ذلك القول للشارح ثم ان الاول في قوله فلا يخفى ان الكافر ... بالاقرار بمعنى المتقدم زمانا قطعا ولا
يجوز ان يراد به المتقدم اولا وبالذات حتى يرد عليه انه على هذا يلزمه القول بكون الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة
وما عداه بتبعيته اذ معنى المتقدم بالذات وبالاصالة هو كونه مقصودا وما عداه وسيلة اليه واي شيء يكون
وسيلة للاقرار بل هو وسيلة لما عداه فالتقدم فيه زماني قطعا هذا ثم اقول قد ظهر مما قررناه ان معنى قوله فيحتمل

الخلاف وقوله لا يحتمل الخلاف انه اذا كان النزاع في اول الواجب على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور بين الائمة وان كان النزاع في اول الواجب
على المكلف مطلقا فهو الاقرار لا غير ومن البين انه لا يلزم من القول بالاحتمال القول بان كلا منهما مطابق للواقع حتى يرد عليه ان القول
بان الواجب هو القصد الى النظر مردود على تحقيقه فكيف يصح له القول باحتماله على انه لا شك في كونه محتملا ولو عند قائله والحق
ان معنى قوله فيحتمل الخلاف يحتمل الخلاف وان كان الحق منها واحدا وهو قول الاشعري اذ لا يجوز تعدد الحق في مثله وان جوز تعدده
في الاجتهاديات   قيل الحق اه القائل هو المص ذكره في المواقف حيث قال والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد
الاول فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر وحاصله ان النزاع بين الاشعري وبين ما عداه لفظي لانه ان اريد
باول الواجب على المكلف الواجب اولا وبالذات فهو المعرفة وان اريد مطلق الواجب ولو من بالتبع كالطهارة
للصلوة فهو القصد اليه وعلى كل من التقديرين لا مجال للقول بانه النظر او الجزء ولما كان هذا قاصرا في جعل النزاع
لفظيا من حيث ان المتبادر منه كونه نزاعا لفظيا بين الائمة ومن البين ان ما ذكره لا يجعل النزاع لفظيا الا بين
الفريقين الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد ولذا قال الشريف
هناك وهذا اوفق لسياق الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة ثم اعترض عليه بان كون القصد غير مقدور
وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد اخر ويتسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
انتهى وما قيل معترضا على هذا التحقيق وموجها للنسخة الملحقة من ان القائل بانه القصد بناه على زعمه انه مقدور
عنده وذا غير تام عند الاشعري كما عرفت فليس ذلك بواجب الا عند القائل فلا يوافقه الاشعري في القول بوجوبه المذكور
لعدم كونه مقدورا عنده فان اراد المص انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا او وفاقا
وهذا الموقوف عليه ايضا فمسلم لكن على هذا الاوجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل
القصد مقدورا ولعله لهذا الحق في كتابه الذي بخطه هذا والا فان شرطنا كونه مقدورا عند الكل فالنظر والا فالقصد
يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فالنظر وان اكتفينا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض
فهو القصد وعلى هذا يندفع عنه اعتراض الشريف ايضا اذ لا شك ان القصد مقدور عند القائل بانه اول
الواجب فليس بشيء اذ لا معنى للاكتفاء بكون الواجب مقدورا في الجملة ولو عند البعض لانه يكون واجبا
عنده لا في نفس الامر والكلام فيه على انه لا يساعد عبارة المص هذا المعنى كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب
الكلام والحق ان كلا من الشقين في محاكمة المص اعم من ان يكون مقدورا اولا لان المعرفة الواجبة اعم من ان تكون مقدورة
كما قال به البعض من الاشاعرة او كما في المعرفة التقليدية اولا كما اذا كانت يقينية مترتبة على النظر عند جمهور الاشاعرة
ضرورة ان المقدور هنا عندهم النظر لا المعرفة المترتبة عليه وكذا القصد اعم من ان يكون مقدورا اولا فحاصل
كلام المص انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات سواء كان مقدورا اولا فهو المعرفة وان اريد اول الواجب
مطلقا سواء كان ذلك الواجب المطلق مقدورا اولا فهو القصد فعلى هذا لا حاجة الى ما قال الامام الرازي
ههنا من انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند

من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد على انه
لا وجه لترك التعميم في الشق الاخير ولا حاجة الى ما قيل ايضا من ان الاولى ان يجمع ما ذكره المص والامام ويقال ان اريد الواجب
بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيبه وان اريد الواجب مطلقا
فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا انتهى لانه ليس جمعا بين ما ذكره المص وما ذكره الامام
بل تفصيل لما اجمله المص في الشقين وما اجمله الامام في الشق الثاني فان قلت اذا لم يكن المعرفة مقدورة فكيف تكون
واجبة كما اشرت اليه في الشق الاول وكذا الحال في القصد في الشق الثاني قلت لا شك ان المعرفة اليقينية المتوقفة على
النظر وان كانت غير مقدورة لكن ايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر كما حققه في المواقف فبهذا الاعتبار
كان المعرفة الواجبة اعم من ان تكون مقدورة اولا وكذا الحال في القصد ايضا فانه اذا لم يكن مقدورا يكون وجوبه بوجوب
مسببه المقدور الذي هو النظر او المعرفة فبهذا الاعتبار كان هو اعم من ان يكون مقدورا اولا ولما كان في استلزام
القصد للنظر او المعرفة نوع خفاء من حيث ان وجوب مقدمة الواجب المطلق انما يتم في السبب المستلزم كالنظر
للمعرفة لا في غيره كالقصد بالنظر اليها او الى النظر الحق المص في كتابه الذي بخطه قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا
فالنظر والا فالقصد وهذا انما اشار اليه الشريف وصرح به شارح المقاصد ايضا حيث قال والحق انه ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق
وقد عرفت انه انما يتم في السبب المستلزم كالنظر فلهذا قلنا في المتن والا فالنظر او القصد اليه هذا فلا بيان بعد هذا
البيان فلعله مقبول عند الاخوان قيل الظاهر من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا
لا بتبعية الغير فيكون اشارة اليها متضمنا ان التفرع في قول الشيخ فيتفرع عليه وجوب الواجبات يحمل على تفرع
نوع الوجوب على وجوب المعرفة لا على نفسها لا يحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لا بتبعية الغير
كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين واضح واقول قد عرفت ما في حمل التفرع في قول الشيخ على تفرع نوع الوجوب
على وجوب المعرفة فلا نعيده ثم ان هذا المعنى في كلام الامام فاسد لانه رد ما الشق الاول بين المعرفة والنظر فكيف
يصح كون وجوب النظر بالاصالة لا بتبعية الغير وان صح ذلك في المعرفة والحق ان هذا المعنى في كلام الامام غير صحيح
وحمله عليه سهو فالحمل عليه ما حمل الشريف وصرح به التفتازاني من ان المراد باول الواجبات هنا اول الواجبات المقصودة
اولا وبالذات   قال الشريف العلامة هذا اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد مبني على ان كل ما هو مقدمة
للواجب المطلق فهو واجب حتى يثبت بذلك كونه اول الواجبات لكونه مقدمة الواجب المطلق وذلك المبنى الذي هو الكبرى
من دليل كونه اول الواجبات تم غير تام وانما يتم فيما كانت تلك المقدمة سببا مستلزما له كالطهارة للصلوة والمشي
للحج والقصد للنظر فلا اما الاول فلان المسبب هناك ليس له امكان وجود بذاته او بسبب اخر غير تلك المقدمة
والا لم يتوقف على وجود تلك المقدمة فلا تكون مقدمة وهو خلاف المفروض واذا لم يكن وجود ذلك المسبب
ولا بسبب اخر الا بهذا السبب فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هناك ذلك السبب فايجابه ايجاب له

منهوی ٢ ... واما ان السبب لغير المستلزم

المسبب يجب ان يصرف الى ايجاب ذلك السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور واما الثاني فلان المسبب الواجب هنا لا يتعلق
به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لذلك السبب الغير المستلزم له اذ هنا ك فعلان متغايران
مقدوران ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين المتغايرين شرعا ايجاب الاخر شرعا اذ لا ضرورة هنا كما في السابق
والى ما ذكرنا اشار المص في دفع منع اوردوه على تلك الكبرى في قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكلما
هو مقدمة الواجب المطلق فهو واجب وفصّل الشريف هنا ك ذلك الدفع ملخصا حيث قال بتلخيصه ان المقدمة
اذا كانت سببا للواجب مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة
لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق
في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا
كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة فلا
يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة ثم اشار بقوله الذي نقله الش في التخيص المذكور هذا ويستفاد منه ما في
الشريف في المقامين القدح في قول من قال ان اول الواجب هو الجزء الاول من النظر اذ ليس هو كالقصد سببا
مستلزما للمعرفة فهو وان كان داخلا في النظر المستلزم له لكنه كالخارج الموقوف عليه في عدم الاستلزام فلذا
لم يلتفت اليه في بيان الاستلزام وجعله من عداد الخارج الموقوف عليه بل صرح في ذيل هذا القول بانه ليس بمذهب
معتد به بل المعتد به هو المذاهب الثلثة ولذا تعرض الش فيما بعد في دفع قول الشريف كلا المذهبين اعني القول
بانه القصد اليه والقول بانه الجزء الاول قيل ايجاب الكل عبارة عن ايجاب جميع اجزائه فايجاب النظر يقتضي ايجاب
الجزء الاول منه بخلاف ايجاب المشروط بالنسبة الى الشرط الخارج فليس مراد الشريف القدح في القول بانه الجزء
الاول ايض بل في القول بانه القصد فقط فمراده انما يتم في السبب المستلزم كلا او جزأ ولذا جعل المسبب مما يتعلق
به القدرة بحسب ذاته فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما مطلقا مع ان المعرفة لا يتعلق القدرة بذاتها سواء كانت المقدمة
القصد او الجزء الاول ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانا لا نم ان ايجاب الكل يقتضي ايجاب كل من اجزائه وان ايجاب النظر يقتضي
ايجاب الجزء الاول منه فان اراد بذلك الايجاب العقلي فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد الايجاب الشرعي على معنى ان
تارك الجزء يستحق العقاب من وجهين احدهما الترك ذلك الواجب اذ يلزم من ترك الجزء ترك الكل قطعا والاخر لترك ذلك
الجزء فهو غير معلوم والحق انه لا فرق في الايجاب المذكور بين الجزء وبين الشرط فان تم في الاول تم في الثاني والا فلا
وهذا هو الذي اعتمد عليه الشريف وان كان الحق عندنا هو التمامية في كلتا الصورتين واما ثانيا فلانه لا شك ان معنى
الاستلزام انه يلزم من وجوده وجوده ومن البين انه لا يلزم من وجود الجزء الاول من النظر وجوده ولا وجود المعرفة
ايض وان اراد ان المعرفة اذا وجدت فلا بد هنا من وجود الجزء الاول من النظر كما لا بد من وجود النظر اذ المعرفة ليست
مقدورة بذاتها فهذا كلام حق لكنه جار في القصد ايض فيلزم من ايجاب المعرفة ايجابه ايض مع انه لا يرضى به الشريف

الشريف فالحق ان السبب المستلزم في كلام الشريف لا يصح تعميمه بالجزء فالقدح المذكور حق ولذا تعرض الش
فيما بعد بالجزء وبهذا ظهر فساد قول القائل المذكور اخرا مع ان المعرفة لا يتعلق القدرة بذاتها سواء كانت المقدمة
القصد او الجزء الاول اذ مقتضاه كون كل من القصد والجزء الاول واجبا كالنظر مع انه لا يرضى به كما لا يرضى
الشريف بكل منهما والحق انه اذا كان السبب في ايجاب المقدمة عدم كون الواجب مقدورا في نفسه كالمعرفة بالنظر
الى اسبابها فايجاب ذلك الواجب ايجاب لاسبابه باسرها ولا وجه بتخصيص سبب دون سبب وهو الذي امضى
عليه الش وهو الوجه عندي وان لم يرض به الشريف والتفتازاني قلت لا فرق في اثبات الكبرى
القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب المطلق فهو واجب بدعوى بداهة ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء
كان سببا مستلزما له او جزءا لذلك السبب او شرطا للمسبب فلو اشكال في هذا الكلام من هذه الجهة وان كان في مجموع الشقين
اشكال من جهة اخرى كما اشرنا اليه وما قيل من انه ان اراد الوجوب العقلي فمسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعي بحيث يستحق
تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما ترك الواجب والاخر ترك مقدمته فهو غير معلوم فمدفوع اما اولا فلان هذا
الترديد جار في وجوب الجزء بايجاب الكل كما اشرنا اليه مع انه ارتضى بوجوب الجزء بايجاب الكل وحمل كلام الشريف عليه
واما ثانيا فلانا نختار الشق الثاني ونقول ايجاب الموقوف عليه ثابت بايجاب الموقوف بطريق الاقتضاء الشرعي
وذلك لانا نعلم قطعا ان الله تعالى امرنا بالمعرفة ولا يمكن ذلك الا بالقصد الى النظر ثم الشروع فيه ثم النظر بتمامه فايجاب
تلك المعرفة يقتضي ايجاب تلك الاسباب اذ لا يمكن حصولها الا بها وهذا كما قالت ائمة الاصول من ان قول القائل اعتق
عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة اذ لا يمكن الامر باعتاق عبد الغير الا بعد البيع فكانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فمثل هذا لا ينبغي ان ينازع فيه ولذا ادعى البداهة ثم انا لا نلتزم في هذه الصور
استحقاق تارك العقاب من وجهين حتى يرد عليه انه غير معلوم بل الملتزم هو كون مقدمة الواجب المطلق مطلقا
واجبة وذلك ثابت فاذا وان خفائه بما ذكرناه من المثال من كلام الائمة وسيتضح الامر فانتظر لا بما قيل انه عطف
على قوله بداهة يعني ان الاستلزام المذكور ثابت بداهة وليس بنظر ثابت بما قيل من انه لو لم يستلزم ايجاب الشيء
ايجاب ما يتوقف عليه لزم اسم التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء واللازم بط لانه تكليف
بالمح فكذا الملزوم وذلك لانه لو كان نظريا مثبتا بهذا الدليل على ما زعمه فقوله الزاما له انا لا نم بطلان التالي
اعني استحالة التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء لاستلزامه تحقق الملزوم بدون اللازم
وهو مح بداهة لان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بدون الشرط والجزء اذ لا يلزم فيه تحقق الملزوم بدون
اللازم وحاصله ان المح هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء وذا ليس بلازم على تقدير
عدم استلزام ايجاب الشيء ايجاب ما يتوقف عليه وانما اللازم هو التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
وهو ليس بمح ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول لانه شرط في الاول كون التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء وذا مستلزم لتحقق الملزوم بدون المح بداهة والماخوذ في الثاني انما هو التكليف بالمشروط

واعلم انه زال الفضائه وفيه اشارة الى ان هذا من الخفيات
وانه كما فيه خفاء لكنه ليس بديهي على كيف وقد نازع
فيه كثير من الفضلاء فيحتاج في ازالته خفائه الى البعض
تنبيه كما اشرنا اليه منه

وانما المح هو استحالة التكليف بالمشروط والكل
مع التكليف بعدم الشرط والجزء منه

والكل من غير ان يكلف بالشرط والجزء فالتكليف بهما مسكوت عنه والمطلق لا يستلزم المقيد وبعبارة اخرى ان الثانى من قبيل
الماهية لا بشرط شئ ولا يستلزم الماهية بشرط شئ فلا يلزم فى الثانى تحقق الملزوم بدون اللازم حتى يكون هو محالا
ايضا كالاول والحاصل انهما صورتين على تقدير عدم الاستلزام المذكور الاولى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء وهذا وان كان لازما على التقدير المذكور لكنه ليس بمح لانه يجامع التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بالمشروط والجزء المسلم عند المستدل فكيف يكون ذلك محالا حتى يلزم من بطلانه بطلان نقيض ما سلمه ويثبت بذلك
ما ادعاه من الاستلزام المذكور بل نقول لو كان ذلك محالا كما زعمه لزم استحالة ما سلمه من الاستلزام المذكور لاجتماع
الصورة الثانية مع ما سلمه من الاستلزام المذكور فظهر من هذا انه يمكن للشارح ان يترقى من المنع الى الابطال بان يقال
لو كان ذلك محالا لزم استحالة ما ادعيته ايضا لكن هذا الكلام انما هو الزام للمستدل ايضا كالمنع السابق الظاهر فى كلام
فلا يرد ما توهم من المنافاة بين كلاميه حيث ادعى البداهة فى الاستلزام المذكور اولا ثم منع بعض مقدمات دليل
الاستلزام وذلك لانه لما لم يرض القائل المذكور بالبداهة وادعى نظريته واستدل عليه فللشارح ان يمنع بعض مقدماته
على ذلك التقدير او ابطاله دليله على ما اشرنا اليه الزاما له فان رضى بالبداهة والا فبعض مقدماته او كلها مردودة
هذا ثم انه ظهر مما قررناه ان وجه الاستحالة فى الصورة الاولى التى اشار اليها الشارح بقوله بل المحال هو التكليف اه هو
استلزام تحقق الملزوم بدون اللازم ولما لم يكن الصورة الثانية التى اشار اليها بقوله واما التكليف بهما اه
مستلزما لذلك المحال فقوله لانه يستلزم اه باعتبار منطوقه علة لقوله بل المح هو التكليف اه وباعتبار مفهومه
اللازم له اعنى عدم وجود الاستلزام المذكور فيما عداه علة لقوله فغير محال ولذا اخره عن كلا الحكمين وذلك
وذلك المفهوم مستفاد من التخصيص والتعرض له دون ما عداه وهذا اولى من ان هذا القول دليل لكلا الحكمين
بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلى يفيد الحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط
والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل
الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا اخره عنهما انتهى وذلك لان ما ذكرنا هو الجادة فى امثال هذا الكلام
دون ما ذكره على ان ما ذكره مشروط عند عبد القاهر بوليه حرف النفى وعند السكاكى مشروط بجواز تقدير
كونه فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط وتقديره بالفعل وبعد كله انهما مانع لكل منهما فافهم لكن كل
من الوجهين المذكورين لا يدفع الركاكة بحسب الظاهر فى كلام الشارح لان الظاهر ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم
اه دليل للثانى بمقتضى القرب ولو صرف الى قوله بل المح هو اه فيح بعده لا يبقى دليل لقوله فغير محال ولذلك
اضطرب النسخ ههنا على اربعة بل ازيد منها قوله يستلزم بدون كلمة لا فيه ومنها قوله لا يستلزم وعلى كل
من النسختين واختلف النسخ فى قوله وهو غير صحيح بداهة باثبات كلمة غير فى بعضها وعدمها فى بعضها فهذه اربع
نسخ ثم انها اختلفت فى قوله تحقق الملزوم بدون اللازم وفى بعضها اثبات لفظ الوجوب فى الاول دون الثانى
وفى بعضها بالعكس ولا يخفى ان بعضها غير صحيح والاخرى وان كانت صحيحة لكن الاصح والاوضح منها ما شرحنا ها

ما شرحناها اعنى قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم وان كان فيها ركاكة ما فنقد بر تم اقول لما كانت الاستحالة
فى الصورة الاولى اعنى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء انما هى باعتبار ما يلزم من تحقق
الملزوم بدون اللازم يكون الاسناد فى قوله بل المح هو التكليف مجازيا اذ المحال هناك فى الحقيقة انما هو تحقق الملزوم
بدون اللازم وذلك ان يحمل على حذف المضاف فى احد الجانبين اى وانما ملزوم المح هو التكليف او وانما المح هو ما يلزم
التكليف اه وكذا نسبة الاستحالة الى الضمير الراجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء فى قوله لا نم استحالته مجازيا باعتبار ما يلزم من تحقق الملزوم بدون اللازم لكن على زعم المستدل لا على
زعم المانع فما قيل من ان نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء
لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كما فى اكثر المقدمات محالا عند الاشاعرة لا يخ
عن خلط بل عن خبط اذ التعليل بقوله اذ ليس التكليف اه انما يجرى فى قوله بل المح هو التكليف اه على ان اراد ان ذلك
التكليف المذكور ليس بمح عندهم ولو باعتبار ما يتضمنه اه غير تام ولو كان مجازا لان التكليف بالشئ مع التكليف
بعدم المقدمة لا يستلزم المح ايضا اذ التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة فى الواقع فالصواب ان يقال بل انما
المح هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته ~~لا التكليف به مطلقا~~ فليس بشئ لان التكليف معا يقتضيان ان يكون
مطلوبا للمكلف بكسر اللام من المكلف بفتح اللام ان يأتى بذلك الشئ مع عدم مقدمته وذا مح قطعا ولو اتى بذلك الشئ
مع المقدمة لا يكون ممتثلا للامر فامتثال ذلك الامر يستلزم المح قطعا ثم ان ما صوبه من العبارة عين عبارة الشارح لان
كون عدم المقدمة شرطا لا يكون الا بان يشرط المكلف اياه وذا عين التكليف بعدم المقدمة وان خفى عليه اعلم ان
الاستلزام المذكور الذى ادعى الشارح البداهة فيه مما قبله كثير من الاعلام ولذا ذهبوا الى ان اول الواجب هو القصد
او الجزء الاول من النظر ومال اليه المص حيث جعل النزاع بينهم لفظيا وحقق كلامهم كما سبق لكن نازع فيه كثير من الفضلاء كالسيد
وقد سبق النزاع المنقول عنه وكالتفتازانى حيث قال فى شرح المقاصد الخامس انا لا نم ان مقدمة الواجب يلزم ان تكون
واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف
بالمح ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به
وانما التكليف بوجوب الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها
شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء فى انه مع عدم
المقدمة مح فيكون التكليف به تكليفا بالمح قلنا عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى
فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا للخطاب الشرعى كما هو المتنازع فيه انتهى
ولا يخفى ان الجواب الاول فى كلامه هو ما رده الشارح ههنا من الاستدلال المذكور والجواب الاخير يرد ما ذهب اليه الشارح
ايضا اذ حاصله انا لا نم انه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل ان معنى كونه
الاصل واجبا مطلقا ان وجوبه غير مقيد بشئ وانه واجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل اولا ومن البين انه لا يلزم

والثانية التكليف بالمشروط والكل مع عدم التكليف بالشرط والجزء بدونه م

خلفا له وعين

فتبصر وكم

فتبصر وكم
واما ما قيل فى دفعه بان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة بشرط الشئ فقط على التكليف بالشئ معا يستلزم المح ولو جاز بل انما المح هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا لم ينتج وتلك حم

بواسطة الواجب الاصلي ه

من ذلك كون المقدمة واجبة شرعا فغاية ما لزم انه يجب المقدمة ويجب شرعا لكن تلك الواسطة يجوز ان يكون واسطة
في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل
ترك الواجب فقط لا بسبب ترك المقدمة لا واسطة في ثبوته لهما بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعي
ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانهم نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه بمعنى انه لا بد منه لا بمعنى انه مأمور به شرعا اذ هو
اول النزاع ولذا احتاج في دفع ذلك السؤال الخامس الى الجواب بتخصيص الدعوى حيث قال والجواب تخصيص الدعوى
وهو ان المامور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بمباشرة السبب
قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال آلة حز الرقبة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية
فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر انتهى طا وهو الذي عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ومال الى ما ذهب اليه
كما نقله الش سابقا واما المص فالظاهر من تحقيقه مذهب العضد انه مائل الى ما قال اليه الش وآما تقريره في المواقف
بما قرره التفتازاني من الجواب فليس الا لكون السؤال في حق وجوب النظر فقط فلا يلتفت الى قول من جعله متحدا في ذلك
مع التفتازاني والسيد وآلعجب من هذا الجاعل انه جعل الشريف متحدا في ذلك مع التفتازاني في كتبه ههنا مع ان كلام التفتازاني
في السبب المستلزم للمعرفة كلا او جزءا كلام الشريف في السبب المستلزم اعم من ان يكون كلا او جزءا كما زعمه سابقا في توجيه كلامه فقد
تناقض نفسه والحق ان كلام الشريف ايض في السبب المستلزم للمعرفة كلا كما حققناه ثم اقول يرد على التفتازاني ومن تبعه
فيما ذكره في الجواب الاخير المنقول عنه انا ان المقدمة اذا لم يجز تركها شرعا كما سلم يكون تركه حراما شرعا قطعا وما يكون
تركه حراما يكون فعله واجبا شرعا على ما صرح به ائمة الاصول من ان ما كان تركه حراما يكون ضده واجبا ولو سلم ان تلك
الحرمة ايض مجازية بسبب كون ترك الواجب المطلق حراما فاعتبار جانب الترك ليس اولى من اعتبار جانب الفعل لانه
انما احترز عن التزام كون تلك المقدمة واجبا لئلا يلزم من تركها العصيان من وجهين كما قررناه لكن على هذا يلزم اذ لا يثاب
على فعلها ايض اذ لم يفعل الواجب المطلق اذ لا وجه للثواب على ما لا يكون واجبا وقد ورد في الشرع ان المرء يثاب على نيته وان لم
يفعل شيئا وقد قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله وآيضا انهم سلموا كونها واجبة وان لم يكن الوجوب العقلي عند الاشاعرة
فيثبت الوجوب الشرعي وآلحق ان الفطرة السليمة تقبل كون مقدمة الواجب المطلق مطلقا واجبا شرعا فمن ادعى خلافه
فعليه البيان فانا ندعي البداهة في ذلك وان خالف فيه الكثيرون وليس للمخالف الا منعها او اثبات خلافها بدليل وقد عرفت
حال دليلهم وليس لمنعهم سند يعتد به كما عرفته ايض فما السبب المانع عن قبول وجوب المقدمة مطلقا وقد اشرنا ايض
الى وجوبها ثابت بوجوب الواجب المطلق بالاقتضاء الشرعي كما ذكروا في قولهم اعتق عبدك عني بالف انه يقتضي البيع ضرورة
فلا غبار على كون المقدمة مطلقا واجبا ولذا ذهب الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول من النظر والعجب من الفاضلين
العلامتين انهما صرحا في كتبهما الكلامية بكون الاشتغال بعلم الكلام بجميع مباحثه من مباحث الجواهر والاعراض
والامور العامة وغير ذلك واجبا ولو كفاية سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين ومن البين ان وجوب الاشتغال
بتلك المباحث ليس الا لكون تلك المباحث مقدمات لمعرفة الله تعالى ود لائلها بل جعلا مباحث العلم والنظر جزءا من الكلام

ثم قال لو سلم هذا ابنيا على امتناع التكليف بالمحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم انتهى بل لانه لا دليل على كون تلك المقدمة واجبة بالوجوب الشرعي طا

الحاظر هو الكشميري م

منه

كشميري م

من الكلام الواجب كما لمص فقد اعترفوا بوجوب المقدمة مطلقا وبالله التوفيق وبهذا التحقيق اضمحل ما قيل من ان وجوب المقدمة
مطلقا ان لم يكن مسلما عند المص والشريف والتفتازاني فالصواب للش ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد مما ذكره اهل
الاصول بانتقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وانه يستدل فالعقل المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب
النظر عبارة وعلى وجوب المقدمة اشارة او دلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه
وهذه العلة موجودة في مطلق الموقوف ولذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول انتهى وذلك لان
للتفتازاني ومن تبعه ان يقولوا لا نسلم ان علة وجوب النظر التي هي توقف المعرفة الواجبة توقفا على النظر توقف المعلول
على علته التامة فلذا كان ايجابها ايجابا للنظر ومن البين ان مثل هذا التوقف غير موجود فيما عدا النظر فالحق ان الش ومن
تبعه لا حاجة لهم في ذلك الجم لاستمداد المذكور وغيره وان فتح باب النظر في الاستلزام المذكور لا يخلص عن الكدورة والقصور
والذي ادعى البداهة في ذلك واز الخفائها الموجود بالنسبة الى بعض الاذهان ببعض الامور ويكون مشكورا
على سعيه الموفور وان جل كلامه لكثرة على هذا المسطور وحقق ذلك عضدهم في مواقفنا الانام والجمهور فارجع البصر
هل ترى من فطور فاحفظ هذا المسطور فانها من مواهب الملك الشكور قال المص وبه يحصل المعرفة يحتمل ان يكون
معطوفا على خبر ان بتاويل المفرد للمعطوف عليه بجملة كما قيل في قوله تعالى فالق الاصباح وجعل الليل سكنا او بالعكس
لانه المجمع عليه عند اهل الحق ايض لكن بطريق جري العادة وان يكون معترضة بين الجمل السابقة وبين قوله الآتي وعلى
ان للعالم صانعا اه والظاهر انه من قبيل عطف العلة على المعلول والمعنى ان النظر في معرفة الله واجب شرعا اذ به لا بغيره
يحصل المعرفة الواجبة شرعا فيكون سببا مستلزما له ولا شك في وجوبه عند الكل وعلى التقادير فالمراد رد القائلين
بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا كما زعمه السمنية او فيما عدا الهندسيات والحسابيات كما زعمه المهندسين خاصة الا بمعلم
كما ذهب اليه الملاحدة فهم ثلث طوائف الاوليان تنكران افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر كفاية النظر بدون المعلم فبا ثبات
اصل الحصول يرد الاوليين وبالحصر المستفاد من التقديم يرد الثالثة فالقصر اما قصر افراد على ان يكون المعنى بالنظر وحده
لا مع شيء آخر يحصل المعرفة وهو المناسب لكونه عطفا او معترضة واما قصر قلب على ان يكون المعنى انه به لا بغيره كالالهام
او التصفية او التعليم وحدها كما سبق الاشارة اليها يحصل المعرفة وهو المناسب لكونه تعليلا لما قبله هذا
وآورد على الحصر انه قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك
فهو حادث فالعالم حادث وقد قيل النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق وآجيب بحمل الصيغة على الاستمرار فالمعرفة وان
كانت حاصلة في بعض الصور بالنظر الفاسد لكن دوام الحصول لا يكون الا بالنظر الصحيح ولذا لم يحمل الش
النظر فيما سبق على النظر الصحيح اشارة الى ان الواجب مطلق النظر المؤدي الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا او
خصصه ههنا بطريق الاستخدام ولا يخفى ما في الكل آما الايراد فلانا لا نسلم حصول المعرفة اليقينية بالنظر الفاسد
لان الفاسد وان كان مؤديا الى التصديق في الجملة لكن التصديق المستفاد منه لا يكون علما يقينيا اذ اليقين بمعنى
الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ونا لا يكون الا بعدم احتمال النقيض لا حالا ولا مآلا ومن البين انما افاده

جارية فيما عداه اه انما هي علة تعبدية بل تلك العلة الموجودة في النظر والحاصل انا لا نسلم ان العلة الموقوف ... او لا ... من استلزامه العرفان موجودة في مطلق الموقوف على وجوب النظر كما ذهب اليه صاحب العلة او قصدا بل العلة هو موجود في الشرط والجزء ما اشار اليه من اراد للمعرفة وذا هي موجودة في ما اشار اليه المص ... التفتازاني والشريف من الاجماع خاص لا يتعدى الى المعرفة ... المستنبط منه المتحد ... موجودة في مطلق الموقوف ان العلة ... الى ما حققناه فالحق ما اشار اليه انتهى امره وتحقيقه ما نبيناه

كشميري م

او في الالهيات ه

كشميري م

كشميري

النظر الفاسد وان لم يحتمل النقيض في الحال لكنه يحتمله في المآل لاحتمال ان يطلع على فساد دليله بعده كما قالوا بمثله في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح وأما الجواب فلانا لا نم ان الشـ اخذ النظر فيما سبق مطلقا للاشارة الى ما ذكر بل الواجب انما هو النظر الصحيح والتقييد المذكور ليس للاشارة الى الاستخدام بل لبيان المراد من مرجع الضمير ويدل عليه المص وغيره قدم هذا البحث على بحث ان النظر في معرفة الله تعالى واجب فبعد بيان ان المعرفة انما تحصل بالنظر الصحيح لا بغيره لا يمكن لهم ان يقولوا الواجب هو النظر مطلقا في معرفة الله بل مرادهم ان النظر الصحيح في معرفة الله تعالى واجب شرعا على ان الفاسد كيف يكون واجبا وبهذا تفطنت انه لا حاجة في دفع هذا الايراد الى حمل الصيغة على الاستمرار واندفع ما قيل ايضا من ان المناسب للشـ تقييد النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا اذ لا نزاع لاحد في ان الواجب هو النظر الصحيح لا غير وانه ليس مراد الشـ بذلك الاستخدام بل بيان انه هو المراد فيما سبق ثم المراد من المعرفة معرفة الذات والصفات كما هو الظاهر المتبادر من السباق ومن التفريع الآتي ويحتمل ان يكون المراد مطلق المعرفة كما هو اللايق برد الطائفتين الاوليين لا يقال يرد عليه ح انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة لان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصولها بالنظر في الالهيات خاصة لانا نقول قد عرفت ان الحصر المذكور يردهم سواء اريد بالمعرفة معرفة الذات والصفات او اريد مطلق المعرفة لان انحصار حصول مطلق المعرفة في النظر الصحيح يستلزم انحصار معرفة الذات والصفات فيه فلذا فرع عليه نفي جنس الاحتياج الى المعلم وأما ما قيل في الجواب من ان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بقرينة التفريع الآتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففيه انه مع كونه غفولا عما ذكرنا يرد عليه انه لا يلزم من دوام حصول مطلق المعرفة للنظر الصحيح دوام حصول معرفة الذات والصفات له كما هو المط اذ دوام المطلق قد يكون بدوام بعض افراده المندرجة تحته فلا يندفع الايراد المذكور ولا يظهر ح فائدة التفريع الآتي بخلاف انحصار المطلق لشيء فانه يستلزم انحصار جميع افراده فيه فالوجه في دفعه هو هذا الذي ما ذكره نعم في حمل الصيغة على الاستمرار فائدة تظهر فيما ذكره الشـ وعلى كل تقدير فالمراد ههنا بهذا الكلام هو حصول المعرفة في جميع المواد اي كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعلم كما ذهب اليه الآمدي واختاره المص في المواقف لا حصولها في بعض المواد اي بعض النظر الصحيح فيها مفيد للعلم كما ذهب اليه الامام الرازي وضعفه المص بانه قليل الجدوى اذ الجزئي لا يثبت الا بالكلي فالاحتياج اليه بالآخرة اما بطريق جري العادة الجار متعلق بتحصل باعتبار دلالة الصيغة على الحصول المستمر اذ العادة انما تكون بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول اذ لا يحتاج مطلق الحصول الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر فيه اما دائمي او اكثري والثاني وان امكن بالحصول المطلق لكن الاول لا يكون الا بالحصول المستمر فلذلك قلنا انه متعلق بالحصول المستمر والظاهر ان الاستمرار في هذه الصورة ايضا اعم من ان يكون دائما او اكثريا فينطبق بظاهره على كلا قسمي العادة والمعنى ان ذلك الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فعدم الخلق نادر لا ينافي العادة

العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابرهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لا ينافي عادة الاحراق عقيبه فكان ذلك خارقا للعادة ولذا كان معجزة له عليه السلام وارادوا بالوجوب عنه تعالى كونه فاعلا موجبا بالذات في جميع افعاله كما زعمه الفلاسفة وبالوجوب عليه كون بعض الافعال واجبا عليه تعالى دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا كما ذهب اليه المعتزلة ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى قيل اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا القيد كما هو المذهب والا لم يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جري العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة ورد بان هذا سهو عن معنى قيد ابتداء اذ لا شك ان الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه لا غير وقد ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باسنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فان وجب منه لا بشرط شيء يلزم قدم ذلك الحادث وان وجب منه بشرط شيء من الممكنات او بواسطة يلزم ان لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه فثبت ان الاستناد ابتداء لا يكون الا بطريق الاختيار فلو قيد به اولا يلزم استدراكه قوله ابتداء ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه بناء على ان الوجوب فيه انما هو بعد تعلق الارادة وذلك التعلق ليس بواجب عليه تعالى اصلا فاستناد كل ممكن اليه تعالى ابتداء بهذا المعنى موجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فلا وجه للتقييد به اولا فقوله ابتداء احتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب اليهم المعتزلة الى الاول في بعض افعاله والحكماء الى الثاني في جميع افعاله واقول هذا سهو اعما سيحققه الشـ في معنى ابتداء من ان معناه ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله وانه لا تأثير للوسائط هناك وانه اراد بذلك تطبيق كلام الامام الرازي الذي ذهب الى الوجوب ههنا الى ما نقل عن الاشاعرة ههنا فالكل من الاشاعرة والفلاسفة متفقون في ذلك على ما يجيء منه من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط التي اثبتوها شروط والات نعم فرق بينهم وبين الفلاسفة من جهة ان الفلاسفة اثبتوا الاشتراط دون الاشاعرة لكن لا نزاع في التحقيق بينهم في القول بان لا مؤثر في الحقيقة الا الله وهو معنى قولهم ابتداء والا لم ينطبق المنقول عن الامام الى مذهبهم مع انه ملتزم الشـ فلما اتفق الكل بهذا الطريق في استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء فلو لم يقيد الاستناد المذكور بقوله بطريق الاختيار لم يتم التقريب لانه ح يكون اعم من ان يكون بطريق الايجاب وبطريق الاختيار ويؤيد ما ذكرنا ان المص وغيره لم يكتفوا في بيان جري العادة بالبناء على هذا المقرر المذكور اعني كون جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء بل زادوا عليه قولهم وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه تعالى صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا فلو لم يكن الاستناد المذكور اعم من ان يكون بالايجاب او بالاختيار لزم الاستدراك في كلام هؤلاء الاعلام لكن الشـ لما ترك ههنا هذا المبنى الثاني لزم تقييد الاستناد في كلامه بالاختيار لئلا يختل التقريب لا يقال لا يتطرق ح على ما ذكره الامام وقد التزمه لانا نقول قد عرفت ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له واعلم ان الشـ ترك ههنا ايضا المبنى الثالث الذي اورده المص وغيره وهو انهم ذهبوا الى انه لا علاقة

بين الحوادث اليومية فى العادة بحيث يحلق بعضها لينطبق كلامهم ههنا على ما نقل عن الامام الرازى من الوجوب كما سيحققه فانتظر
واما بالتوليد اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر عندهم فعلا للعبد لناظر محلو قالوا عندهم ايضا لكن
الاول صادر عنه بالمباشرة و الثانى بالتوليد وهو ان يصدر من الفاعل اه يوهم تعريف لمطلق التوليد والمراد
من الصدور ما هو بطريق الايجاب بحيث قالوا فى تعريف التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد فانها
توجب حركة المفتاح فالفعل الاول عندهم اعنى ما هو بطريق المباشرة اختيارى و الثانى ايجابى قال فى المواقف
و شرحه المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر
يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد والمعتمد فى ابطاله ما بيناه من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء انتهى فكما ان
زعمهم فى ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم باطل ايضا للاصل المذكور هذا اعلم ان المعتزلة باسرهم زعموا ان
المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والاجاز
اجتماع مباشر ومتولد فى محل و احدوهما مثلان واجتماع المثلين محال ورده المص بانه يناقض اصلكم فى جواز
اجتماع المثلين فى محل واحد فانكم جوزتم اجتماعهما الا شرذمة منكم وبانه قد يكون تاثيره بالمباشرة فى عين ما وقع
بالتوليد بشرط عدم السبب فان وقوعه متولدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما
بل قد يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الاخر ومنهم من زعم ان جميع افعاله تعالى تقع بالمباشرة من غير
توسط سبب والا لاحتاج فى فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل وهو محال عليه ورده ايضا بان لزوم الاحتياج
هنا مبنى على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه مع انه لا يزيد على امتناع وجود
الاعراض بدون محالها اذ هنا يلزم الاحتياج ايضا لكنه ليس بمحذور اذ الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد
والغرض بهذا التلخيص منه ان التوليد عندهم لا يتحقق بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب فذلك السبب والواسطة
عندهم موقوف عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشئ الا بعد وجود اخر وعند الاشاعرة يتحقق التوليد بمجرد الايجاب
من غير توقف المتولد على الواسطة بالمعنى المذكور وهو مقتضى اصولهم وان تناقضوا انفسهم ههنا وهذا
هو منشاء رد المص مسلك الامام بانه خارج عن اصول الاشاعرة ورجوع الى القول بالتوليد كما زعمه المعتزلة
ويرده الشارح بان مثل هذا لا يسمى توليدا ولو سلم فالتوليد الباطل انما هو احتياج الفاعل فى صدور ذلك
الفعل منه الى سبب وواسطة واما اذا لم يحتج فى ذلك الى واسطة وكان كل من المولد والمتولد فعلا له من غير توقف
بينهما كما هو اللازم لمسلك الامام فلا فساد ولا مخالفة فيه لاصول الاشاعرة وسنستعرف تحقيق المقام
فعل اختيارى اشارة الى الاعتراض عليهم بانه لا يوجد التوليد ههنا لانه لا بد ههنا من فعلين يكون احدهما
مولدا للاخر وظاهر ان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة فعل للناظر صادر منه باختياره فالمولد
فعل ههنا لكن المتولد اعنى العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين القائلين بان الصورة الحاصلة من

من الشئ عند العقل ومن مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة من المبدأ الفياض عند تمام الاستعداد
ومن مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة نعم كونه من مقولة الكيف عند المحققين ليس على الحقيقة
مطلقا بل عند من قال منهم ان الحاصل فى الذهن شبح ومثال للمعلوم واما عند من قال منهم ان الحاصل فى الذهن عين
ماهية المعلوم وهو التحقيق عند الشارح وغيره فاطلاق الكيف عليه على سبيل التشبيه لان العلم بكل مقولة عند القائلين
بان الحاصل فى الذهن عين ماهية المعلوم عين تلك المقولة جوهرا كانت او عرضا فلا يكون العلم عندهم كيفا حقيقة
بل اطلاقه عليه انما هو بطريق تشبيه الحاصل فى الذهن بالكيف فى كونه قائما بالغير وعدم قبوله الانقسام والحاصل
ان العلم اما من مقولة الكيف اما حقيقة او مجازا او من مقولة الاضافة والكل ليس بفعل فالعلم ليس من مقولة الفعل
فكيف يصح عده من الافعال فهو اما نقض للتعريف باستلزامه خصوص الفساد او بعدم الجامعية وقوله فلعلهم
ارادوا اشارة الى الجواب عنه كما اشار اليه شارح المقاصد وحاصله انهم ارادوا بالفعل فى تعريف التوليد الاثر
الحاصل بالتاثير لا نفس التاثير سواء كان ذلك الفعل مولدا او متولدا اما الثانى فظاهر واما الاول فلان النزاع
بينهم وبين الاشاعرة فى ان ذلك الفعل المولد مخلوق لله او للعبد ليس فى الفعل بمعنى التاثير لان ذلك امر اعتبارى
لا يتعلق به الخلق والايجاد بل فى الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر اعنى الاثر المترتب على التاثير على ما صرح به التفتازانى
فى شرح العقايد النسفية وبالجملة فهم ارادوا بالفعل ههنا سواء كان مولدا او متولدا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس
التاثير لما قررناه الا يرى انهم اتفقوا على ان حركة المفتاح وحركة اليد فعلان لفاعل واحد وكل منهما اثر حاصل
بالفعل لا نفس التاثير فاندفع الاعتراض المذكور اذ لا شك ان العلم اثر النظر والنظر الذى هو الترتيب او الملاحظة
اثر المعنى المصدرى القائم بالناظر والمقصود هو الاثر لما اشرنا اليه فما قيل من ان ما اشار اليه شارح المقاصد
هو ان الفعل فى التعريف اعم من التاثير والاثر الحاصل به وان معنى قوله فلعلهم ارادوا انهم ارادوا به فى العلم
المتولد لا فى المولد فانه يمكن ان يكون تاثيرا او اثرا انتهى فاسد من وجوه اما اولا فلان ما اشار اليه شارح المقاصد
هو كون الفعل ههنا عبارة عن الاثر الحاصل بالفاعل لا ما ذكره واما ثانيا فلان المعنى الاول الذى اشار اليه فى
معنى قوله فلعلهم انما هو تحرير مادة النقض ولا يندفع الايراد ههنا الا بتحرير اجزاء التعريف كما اشرنا اليه واما
ثالثا فلان جعل الفعل المولد اعم من ان يكون تاثيرا او اثرا مخالف لما هو محل النزاع بينهم وبين الاشاعرة نعم
كلا الفعلان صادران عن تاثير واحد عندهم لكن لا يكون الاول بهذا عبارة عن التاثير ههنا بل هو عبارة عن
الاثر ايضا والعجب منه انه بعد ما قاله قال وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس عبارة عن مقولة
الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة فى احدى المقولات من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد
ههنا تحصيل العلم وفى الحركة تحصيل الحركة لا نفسها والتحصيل من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختيارى
مستدرك ههنا والجواب اما عن الاول فلان الكلام ههنا على تقدير تفسير النظر بالترتيب والملاحظة كما اشرنا اليه
ولو سلم فالحركة ايضا اثر مترتب على تحريك الذهن وحاصل به فالترجيه المذكور فى العلم جار ههنا ايضا واما عن الثانى

فلا نا نم ان المتولد ههنا وفى الحركة تحصيلها بل حصولها وذلك اثر لا تاثير ثم آن ذلك التحصيل الذى هو المعنى المصدرى كيف
يكون محل النزاع وكيف يتعلق بذلك المعنى المصدرى الخلق والايجاد وآما عن الثالث فلان ذلك القيد وصف كاشف ولو سلم
فيحتمل ان يكون احترازا عن تذكر النظر الاختيارى اذ لا شك ان النظر فيه اضطرارى فيه ولذا اتفقوا على ان التذكر لا يولد
العلم وفيه مباحث فليطلب من المطولات   واما باللزوم العقلى اه ليس المراد باللزوم العقلى فى مسلكهم لزوم العلم النظر
كما فى مذهب التوليد حتى يرد بانه لا تقابل ح بين المذاهب بل لزوم العلم لذات موجده الذى هو المبدأ الفياض عند تمام
استعداد الذهن لقبول ذلك العلم باعداد النظر كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث اه بل يدل ذلك ايض على
ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لقبول النظر لازم لذات المبدأ الفياض فكل من النظر والعلم مخلوق الله تعالى
عندهم فى التحقيق غايته ان ذلك لا يكون الا بالاعداد وعند تمام الاستعداد عندهم وبالايجاب دون الاختيار كما هو قاعدتهم
ومن البين ان حديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة وانهم قالوا بالايجاب فى المتولدات لكن حكموا بالاختيار
فى المولدات وجعلوا كلا منهما مخلوقا للعبد دون الله تعالى بخلاف الفلاسفة فى تحقيقهم فالفلاسفة يوافقون الاشاعرة
فى ان كلا منهما مخلوق الله تعالى ويفارقونهم فى القول بالاعداد والاستعداد وفى القول بوجوب كل منهما ولزومهما
لذات المبدأ الفياض فان كلا من ذلك ثابت عندهم لا عند الاشاعرة ويوافقون المعتزلة فى القول بلزوم العلم للنظر لزوما
بحيث يمتنع التخلف عنه ويفارقونهم فى ان كل منهما مخلوق للعبد وبالاختيار فى الاول والوجوب بمعنى [illegible] فى الثانى لان ذلك
ثابت عندهم لا عند الفلاسفة   وههنا مذهب آخر مغاير للمذاهب الثلثة السابقة اختاره الامام القائل باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء من غير وجوب عنه تعالى او عليه تعالى فذلك هذا على ان كلا من النظر والعلم مخلوق له تعالى بالاختيار
وان كان الثانى واجبا عند الاول والمراد من الوجوب العقلى كما انه ليس بطريق الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء
كذلك ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة كما اشار اليه بقوله من غير متولد عنه لا يقال اذا كان النظر مخلوقا لله
تعالى كما هو المذاهب عندك لم يبق حاجة الى نفى مذهب المعتزلة لانا نقول نعم الا ان بعضهم اثبتوا التوليد فى افعاله
تعالى فلذا نفى التوليد ههنا ايض عن العلم لا احترازا عنه فظهر ان قوله عن النظر الصحيح احتراز عن مذهب الفلاسفة
لانهم يقولون حصول العلم عن المبدأ الفياض والنظر معدله وقوله وجوبا عقليا احتراز عن مذهب الوجوب العادى
وقوله غير متولد عنه احتراز عن مذهب المعتزلة كما اشرنا اليه وكذلك اذ نقول قوله حصول العلم عن النظر الصحيح متفق
عليه بين الاشاعرة والفلاسفة وان الفلاسفة خارجون بالقيد الملحوظ هنا وهو كون ذلك النظر اختياريا كما
هو المراد ههنا فمعنى قوله حصول العلم عن النظر الصحيح لزومه له عقلا او عادة ولذا خصصه بقوله وجوبا عقليا ويحتمل ان
يكون عن النظر اه خاصا بمذهب الامام وقد وقع فى بعض النسخ كلمة عند بدل عن وهذا يؤيد ما ذكرناه ثانيا وانظاهر
ان ذلك الحصول لا يكون الا بعد تمام النظر اذ لا يكون نظرا صحيحا الا بعد تمامه فى هذا الكلام اشارة الى الجواب المشهور عما اورد
على لزوم العلم للنظر وافادته له بان النظر مشروط بعدم العلم بالمط لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان العلم لازما له
كما اتفق الكل عليه لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وحاصل الجواب

الجواب ان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم الجا على هو الجنبوري م
للعلم انتهاؤه والمشروط بعدمه ابتداؤه هذا وجعل هذا الجواب مشارا اليه بكلمة عن فى قوله عن النظر اه المفيدة للمجاوزة
عنه بان يكون ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر يقتضى ان لا يندفع ذلك الايراد عن قولهم حصول
العلم بالنظر الصحيح بل عن قول المص وبه يحصل المعرفة وليس كذلك بل ذلك مندفع عن القول المذكور كما اشرنا اليه
مع انه هذا يوهم كون الايراد والاندفاع المذكورين خاصا بمذهب الامام بل كلمة عن ههنا ككلمة عن فى قولهم وهو اقوال
يكون عنه قول آخر فهى اشارة الى كون الهيئة الوحدانية جزء من الدليل كما يؤيده الاستدلال الاتى   قال
بديهة العقل اه اثبات للوجوب العقلى الذى ادعاه الامام لا يقال انه اثبات للحكم الكلى ببعض جزئياته وهو
استقراء ناقص لا يفيد اليقين لانا نقول قد عرفت ان الامام ادعى الجزئية فى هذا المقام وهو ان بعض النظر الصحيح
يفيد العلم وغرضه انما هو رد من قال لا شئ من النظر الصحيح بمفيد للعلم فالمثال المذكور يكفى غرضه وان بنى
الكلام ههنا على ما ادعاه الآمدى من الكلية فنقول هذا النظر الصحيح الجزئى افاد العلم واوجبه وليس ذلك لخصوصية
هذا النظر بل لكونه نظرا صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وموجبا له
عقلا كذا فى شرح المقاصد وقد قال الشريف ههنا ايض ان هذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة فتنبه
اذا اخذت مع ما يحتاج اليه من بيانها   وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان اه لا يخفى ان حصول هاتين
المقدمتين فى الذهن لا يكون الا باجتماعهما فى المعلومية فيجتمع العلمان فيه قطعا وذلك مما لا شك فيه وان لم يجتمع
التوجهان والالتفاتان فيه ففيه اشارة الى دفع الشبهة المشهورة لمنكرى افادة النظر الصحيح العلم بالمط
وهى ان المقدمتين لا تجتمعان فى الذهن معا لانا متى توجهنا الى الحكم مقصودا امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى حكم
آخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وحاصل الجواب ما اشير اليه من الجواب
ان التوجه الى المقدمة غير العلم بها بل هو اى التوجه اليهما هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اى التوجهين الى
المقدمتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع
واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل
فيحضران معا فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج وهذا كما انك حدقت النظر الى زيد
وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا
فكذا الحال ههنا اذا لاحظت بصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت
الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان كذا فى شرح المواقف فقولك
المعترض المقدمتان لا تجتمعان ان اراد انهما لا تجتمعان فى التوجه فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد انهما لا تجتمعان فى العلم
فذلك ممنوع قطعا ومنهم من اورد الشبهة المذكورة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور كعفركر جنبورى م
المعدات معا بل يكفى حصولهما فى الذهن على سبيل التعاقب ورد بان الامام غير قائل بالاعداد والظاهر ان

مراده ان المقدمتين من قبيل المعدات تم توجه الذهن اليهما ضرورة ان الذهن اذا لم يتوجه الى احديهما لا يتوجه الى الاخرى كما عرفت
مما سبق فلا يلزم عليه القول بالاعداد للامام على ان الشبهة المذكورة واردة على كل من الفلاسفة والامام على ذلك التقدير
وجبا ان يعلم ان العالم حادث اورد عليه ان الوجوب العقلي لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب عاديا كما قال الاشعري ودعوى
البداهة غير مسموعة نعم اذا كان كل من المقدمتين المذكورتين ثابتا في نفس الامر وجب ان يكون النتيجة كذلك لكن الكلام في العلم
دون المعلوم لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى على ان جميع ما اندرج في الاوسط
مندرج في الاكبر فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين لزم ان يكون العلم بالنتيجة حاصلا قطعا لان
العلم بالنتيجة داخل في العلوم السابقة قطعا فلو لم يكن العلم بالنتيجة حاصلا ح لزم عدم حصول احد العلوم السابقة
او تحقق الكل بدون الجزء والكل مح فلذا حكم الامام بالوجوب العقلي ههنا نعم يرد عليه ما يورد على مطلق الشكل الاول
من ان العلم بالنتيجة لو توقف الجزء على الكل لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض ومن ههنا
كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات
منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه
مندرج لكن معلومية الحكم كحدوث العالم ههنا من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا ينافي
مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم اذ ربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان اخر مجهولا
فيستدل على الثاني بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق من غير لزوم توقف الشيء على نفسه هناك
ولا التناقض والحاصل ان القول بجواز انفكاك العلم بالمقدمتين المذكورتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن
لها ولو بواسطة احد الطرق الثلثة من الرد والعكس والافتراض كما في سائر الاشكال يجري مجرى ان يقال يجوز
ان لا يعلم جزء معين مع العلم بالكل وحاصل هذا لا تجويز وجود الكل بدون بعض اجزائه وهو مح بداهة فلذا حكم الامام
ههنا بذلك الوجوب العقلي وقد قال شارح المقاصد وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم
العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب
العادي فيصير هذا هو المذهب الاول بعينه اعني مذهب الاشاعرة وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر
اصحابنا والاول اي الوجوب العادي مذهب بعضهم انتهى وبهذا اندفع ما نقله الشريف في شرح المواقف من ان مراد
القاضي ابي بكر وامام الحرمين من الوجوب الوجوب العادي لا العقلي هذا فان قيل يلزم من القول بالوجوب العقلي
ههنا القول بالوجوب العقلي في مثل احتراق الجسم الثاني او الحيواني عقيب ملاقاته في النار وهذا مناف لما ذكره
حجة الاسلام في تهافته من ان القول بالوجوب اللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر
المعجزات فكيف يصح القول المذكور من هؤلاء الاعلام فهذا يدل على ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادي قلنا ذلك
المحذور انما يلزم على الحكماء القائلين بالوجوب العقلي وباستناد آثار الاشياء الى طبايعها وحقايقها بحيث
يمتنع التخلف فيها فلذا اعترض الغزالي عليهم بذلك لا على الاعلام القائلين بالوجوب العقلي ههنا فقط وباستناد

نقله الطوسي م

ويجوز ان يكون حكم العلم متنا ولا للعلم ... واجب بانه العنبر ... الحنفيه هنا منه م

~~وباستناد آثار الاشياء الى طبايعها وحقايقها بحيث يمتنع التخلف فيها فلذا اعترض الغزالي عليهم بذلك لا على الاعلام~~
~~القائلين بالوجوب العقلي ههنا فقط وباستناد آثار الاشياء الى الله تعالى لا الى طبايعها وحقايقها ومن البين انه لا يلزم~~
~~من القول بالوجوب العقلي ههنا فقط وباستناد آثار الاشياء الى الله تعالى لا الى طبايعها وحقايقها ومن البين انه لا يلزم~~
من القول بالوجوب العقلي ههنا لضرورة تحقق الجزء عند تحقق الكل كما اشرنا اليه القول بذلك الوجوب فيما عداه كيف وهم مصرحون
بخلافه وأما ما قيل من ان القول بالوجوب العقلي في امثاله لا يلزم ايضا للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم
مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وح يندفع عنهم لزوم الانكار وان اعترض
عليهم الامام بذلك ففاسد لانهم اسندوا آثار الاشياء الى طبايعها وادعوا امتناع التخلف فيها فكيف لا يلزم عليهم الانكار نعم
انهم زعموا ان بعض نفوس البشرية لكمال رياضتها يتصل بالمبادي العالية فتطلع على بعض الغيوب ويتصل بعضها بالقوى
السماوية والارضية فيظهر منها تأثيرات عجيبة وافعال غريبة خارقة للعادة لكن لا يلزم بذلك اعترافهم بالمعجزات
لان ما اعترفوا به من الامور العجيبة الخاصة مترتبة على اسبابها والمعجزة ليست كذلك ولذا لم يعد السحر من الخوارق وان
اشتهر ذلك لترتبه على الاسباب كما اشار اليه المولى الخيالي والحق ان الفلاسفة انكروا كون النبوة من الاختصاص الالهي
وزعموا انها كسبية يمكن ان ينالها كل من طلبها فما ظنك بالمعجزات فاعتراض الغزالي عليهم في ذلك حق لا محيد عنه وايضا
انهم لو اعترفوا بالمعجزات لآمنوا بالانبياء وقلدوهم في امور دينهم ودنياهم مع انهم استنكفوا عن ذلك وان اعترفوا
فضل الانبياء عليهم والحق انهم وان زعموا ان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم مشروط عندهم بعدم المانع لكن ذلك
المانع عندهم مترتب على الاسباب كما اقتضاه اصولهم فيلزم عليهم انكار المعجزات قطعا والقائل المذكور قلد في ذلك
لبعض الافاضل حيث زعم في تهافته ان انكار المعجزات لم يصدر من الحكماء الاكابرين والافاضل المشهورين وان صدر ذلك
عن بعض من يدعي الحكمة وينسب ذلك الانكار اليهم رجما بالغيب انتهى ولا يخفى فساده ايضا فان ذلك الانكار لازم على
اصولهم وانهم يصرحوا بذلك واي كلام اقوى اعتمادا من كلام الغزالي حيث صرح بانهم انكروا المعجزات وبنوا ذلك على اصول
اشرنا الى بعضها ههنا لكن حب الفلاسفة اعماهم عن ذلك وجعلوا ذلك المصرح بالانكار من همج الفلاسفة لا من اكابرهم
وكل ذلك تنقيص في شان الغزالي الذي هو ابن المعالي وميل الى ما لا يقبله الاداني والاعالي والتوفيق من الله الملك
المتعالي   وهذا المذهب لا يصح ايراده على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول قد خالف ههنا في الاصلين
الاول استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء اذ لم يسند العلم بالنتيجة اليه تعالى ابتداء بل جعله واجبا عن النظر
الصحيح فاعتقاده ايجابه تعالى عنه فاسد لانه بهذا الاصل على عدم التوليد مناقض لما يلزمه من وجود التوليد ههنا الثاني
كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك من غير وجوب عنه تعالى او عليه لانه ادعى الوجوب العقلي ههنا فان
اراد بذلك انه واجب بواسطة النظر الاختياري فهو قول بوجوب بعض الاشياء عليه تعالى بالواسطة كما ادعاه المعتزلة
في كثير من الاشياء كاللطف والاصلح والعوض على الآلام والثواب والعقاب وان اراد وجوب صدوره عن ذاته
تعالى بواسطة النظر المعد الواجب فقد اثبت الوجوب عن ذاته بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين

للمجنوى م

للمعجزات م

نواد زاده م

ينافي الاصل الثاني المذكور فالتزام الموافقة للاشعري في جميع اصوله ثم المخالفة هنا للاصلين المذكورين تناقض هذا وعندي
ان الاصل الثاني لازم للاصل الاول ولذا ترك الشارح في صدر المبحث فالسؤال انما هو بالمخالفة لاصل استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء لان القول بالوجوب متفرع على المخالفة لهذا الاصل هذا وقال الشريف قدس سره
حاصل كلامه قدس سره انما اورده المص على الامام من المخالفة للاصل الاول وارد لامدفع له دون ما اورده عليه
من المخالفة للاصل الثاني لانه مدفوع بان مدخلية بعض اثاره في بعض بحيث يمتنع التخلف عنه لا ينافي كون ذلك
الفعل الواجب مقدور الفاعله بالمعنى المذكور وكون الفاعل قادرا مختارا في الكل لانه لما كان مختارا قادرا في
الفعل الاول يكون هو كذلك في الثاني اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ما يوجبه نعم لا يكون
القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ايض بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع المخالفة لهذا الاصل
الاول وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى كما يقوله المعتزلة باسرهم في افعال العباد الصادرة
عنهم بقدرتهم وحاصل كلام الشارح انه كما انه لا مخالفة فيه للاصل الثاني لا مخالفة فيه للاصل الاول اذ ليس معنى الاستناد
ابتداء انه لا يسبقه شيء اصلا حتى يكون هذا منافيا له اذ لا مانع عقلا وشرعا من ان يسبق بعض افعاله تعالى على بعضها
ولزوم بعضها لبعض من غير توقف بينها بل هو قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات مع بعض كما في ايجاد العرض مع ايجاد
المحل وفي ايجاد الجسم مع ايجاد الاجزاء وغير ذلك بل معناه ان جميع الاشياء مستندة الى الله تعالى من غير توقف بعضها
على بعض كما في مذهب التوليد والاعداد وكيف يقول الامام وهؤلاء الاعلام بالتوقف وهم قائلون بانه تعالى قادر على خلق
العلم باخفى النظريات من غير نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر من غير توقف عليه مما لا يقدح في الاصل المذكور ايض فلذا
ذهب اليه المحققون من الاشاعرة وغيرهم كما يشعر به كلام صاحب التجريد فعلى هذا يكون التوليد المحذور ما يتوقف على
الواسطة كالمعد واما الوجوب العقلي بواسطة غير موقوف عليها ففيه محذور عند الاشعري واتباعه سواء سمي توليدا
اولا هذا مما اتفق عليه كلماتهم ونحن نقول الاصل الثاني غير خارج عن الاصل الاول كما اشرنا اليه فكيف يكون ما ذكره الشريف
دافعا للمخالفة للاصل الثاني دون الاول واندفاع المخالفة للاصل الثاني لا يكون الا بتجويز التوليد في افعاله تعالى من اهل
السنة حتى يجوز خالف الشريف فان كان ذلك التجويز بطريق التوقف فباطل قطعا وان كان بدون التوقف ففاسد
ايض عند المص والشريف لانهما صرحا في بحث التوليد بان مطلق الواسطة يستلزم التوليد المحذور وقد نقلناه في
صدر المبحث فتذكر ثم انه لو كان الامر كما فهموه لكان معنى كونه تعالى قادرا مختارا كونه تعالى بواسطة او لا فاعلا مختارا
فيلزم المخالفة بين الاصلين اذ الاصل الاول ينفي الواسطة مطلقا على تقريرهم فتمثل هذا التقرير غير لايق بمنصب المص
والشريف مع انه يابى عنه عبارته ايض حيث قال انما يصح المذهب المذكور اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله
ومن البين ان المفهوم منه انه لا يحذف ولا يجوز التوليد فلا يصح هذا المذهب قطعا فمن اين يفهم من عبارة الشريف
انه دفع المخالفة للاصل الثاني وما فهموا اما فهموه الا من قوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء لكن مراده منه ايض انه
حين هذا التجويز لا يكون قادرا عليه ابتداء مع ان المراد من كونه تعالى قادرا مختارا لئلا يلزم المخالفة بين الاصلين

الاصلين فالحق ان مراد الشريف تحقيق ما اعترض عليه المص من المخالفة للاصلين المذكورين والتقرير ظاهر على الفطن مما قررناه
على انه لو كان الامر كما فهموه يرد على الشريف انه لا فائدة في دفع المخالفة للاصل الثاني ما دام بقيت المخالفة للاصل الاول
وهل هذا الا اشتغال بالعبث وكيف الشريف عن امثال ما يرد عليه مثل ذلك والعجب من الفاضل المحشي انه تبعهم
في التقرير المذكور ثم قال بعد ما نقل خلاصة رد الشارح بقوله قلت ما اورده المص والشريف مبني على ان مطلق الواسطة
الموجبة يستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك انتهى ولم يشعر انه اذا كان مطلق الواسطة
الموجبة يستلزم التوليد المحذور عند المص والشريف لا يكون كلام الشريف المبني على اثبات مطلق الواسطة جوابا من
طرف الامام عن اعتراض المص عليه لان مطلق الواسطة يستلزم المحذور عندهما كما اعترف به فكيف يكون ذلك دافعا
للمخالفة للاصل الثاني وان ارادوا ان مراد الشريف ان ذلك على تقدير صحته لا ينافي كونه قادرا مختارا فهذا كاف
في دفع المخالفة للاصل الثاني قلنا من المعلوم انه اذا كان مطلق الواسطة محذورا عند المص والشريف ففرض صحته.
لا يدفع المخالفة اذا عرفت ما قررناه فقوله وان كان الكل الخ اشارة الى دفع المخالفة للاصل الثاني على تقدير التجويز
المذكور وليس بدفع حقيقة اذ التجويز المذكور غير ثابت عند المص والشريف وقوله كما يقوله المعتزلة الخ تاييد لذلك
الدفع المفروض وقوله ووجوب الخ جواب عن سؤال كانه قيل كيف يكون الفعل الواجب الصدور مقدورا له بمعنى صحة
الفعل والترك فاجاب بما حاصله بان مقدورية الافعال المستلزمة كافية في مقدورية الافعال اللازمة لها نعم لو
لم يكن تلك الافعال المستلزمة مقدورة لم يكن الافعال اللازمة مقدورة قطعا اذ لا مقدورية في الملزومات
فضلا عن اللوازم ولذا ذهب الحكماء الى كون ايجاد العلم عقيب النظر واجبا غير مقدور لكون ايجاد النظر المستلزم
له واجبا عندهم ايض وبالجملة اذا كان السبب المستلزم للمسبب واجب الصدور فالمسبب واجب الصدور
وان كان مقدورا فالمسبب مقدور فتامل فيما قررناه فانه هو اللايق لسوق كلام المص والشريف ومن قبله يترفع
عن كونه وضيعا ويكون من الشريف قلت محصول كلام الامام الخ اعتراض على الشريف بانه غير مخالف للاشعري
في الاصل الاول من غير حذف قيد الابتداء كما انه لا يخالفه في الاصل الثاني على ما اعترف به الشريف كما ذكره الناظرون
باسرهم وقد عرفت ان ما افاده الشريف مبني على التجويز وانه ليس بصدد دفع المخالفة في الحقيقة ولو سلم فما
افاده الشارح هنا مخالف له حيث ان الشريف اثبت التوقف بين الممكنات فقط والشارح نفاه ايض فالحق ان هذا الكلام
اعتراض على الشريف بانه غير مخالف للاصلين وبان ما اشرت اليه من التجويز في دفع المخالفة للاصل الثاني محقق ايض
فافهم وتحقيق كلامه ان اللازم اما لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف واما لازم متاخر كالمعلول
بالنسبة الى علته التامة واما لازم معي كاحد معلولي علة واحدة فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث يكون بعض افعاله
المقدورة كالعلم لازما للبعض الاخر المقدور كالنظر بحيث لا تقدم بينهما ولا تاخر بان يكون معلولي علة واحدة هي
تعلق الارادة بهما معا واذا لم يوجد التقدم والتاخر بينهما لم يوجد التوقف بينهما ايض فيكون كل منهما مستندا اليه تعالى
ومقدورا له تعالى ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالاخر فمعنى قوله يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى انه يكون ابتداء

من غير توقف على النظر اذ الامام غير قائل بالتوقف كما عرفت وليس معناه انه مقدور ويصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك
ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد واشار اليه الشريف آنفا بقوله وجوز ان يكون بعضها بل يصح ايجاده مستقلا
بترك ما يوجبه ايض على تقدير انتفاء التوقف بينهما كما هو مرضي الامام وللاشارة الى هذا قال ويكون لازما للنظر
دون ان يقول من النظر اذ فرق بين اللازم من الشئ وبين اللازم للشئ اذ الاول يستلزم تقدم الملزوم دون الثاني
ولذا كان احد المعلولين لازما للاخر لا لازما منه وكذا العلة المساوية للمعلول لازم له لا لازم منه وان حال المعلول بالعكس
فليس في كلام الامام مخالفة لاصل من اصول الاشعري وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزام
الوجوب عليه تعالى محل نظر فليس شئ لان الفعل المتولد المتوقف على الواسطة غير واجب على فاعله باتفاق المعتزلة وربما
اشار اليه الشريف في القول المسابق حيث فقدم الوجوب عليه في الفعل الغير المتوقف على الواسطة كما ههنا اولى بل الوجوب ههنا
كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة الارادة بذلك الفعل وذا لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل هذا ما ذكره
الفاضل المحشي ونحن نقول كون الشيئين معلولي علة واحدة لا يكفي في التلازم بينهما والا لكان المعلولات كلها
متلازمة وهو بط بل لا بد مع ذلك من اقتضاء العلة الموجبة دوام تعلق كل واحد منهما بالاخر اذ لو انقطع التعلق
بينهما في وقت ما لصح انفراد احدهما عن الاخر فيه وقد قالوا الدوام اعم من اللزوم فلا بد في اللزوم من علاقة
مشعور بها وما ذلك الا توقف العلم على النظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا مع انه اذا كان العلم لازما مساويا
للنظر يمتنع الانفكاك بينهما والا لبطل تساوي اللزوم ثم لا يصح ايجاده بترك ما يوجبه مع انه مرضي الامام ولذا
نفى التوقف على انه اذا لم يكن نوع العلم متوقفا على النظر لامكان حصوله بغير النظر فلا شك في توقف حصول العلم المخصوص
اعني العلم النظري على النظر لعدم امكان حصوله بغير النظر وقد اعترف به في حواشي التهذيب فقوله ولا يلزم من ذلك
توقف حصوله اه ان اراد به عدم التوقف في حصول العلم النظري ثم فافهم وعند هذا نقول ليس تحقيق كلامه ما فهموه
بل تحقيقه ان اللازم ثلثة اقسام لازم متقدم ولازم متاخر ولازم معي والعلم بالنسبة الى النظر من قبيل الثاني
ولا شك ان اللازم المتاخر اعم من الملزوم فيمكن وجوده في غيره تحقيقا لمعنى العموم فغاية كلام الامام ان يكون بعض افعاله
المقدورة كالعلم لازما لبعض افعاله كالنظر من غير توقفه عليه كما ههنا اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد اخر
ومن البين امكان حصول العلم بدون النظر وتعبيره بكون العلم لازما للنظر لا مثله لا يقدح فيه اذ لا يلزم ان يكون الملزوم
علة لوجود اللازم والحال ههنا كذلك فكل من النظر والعلم مقدور له تعالى مستند اليه ابتداء من غير توقف الثاني على
الاول كما اشرنا اليه ومن غير وجوب شئ هنا عليه تعالى بل غايته كون كل منها واجبا عليه تعالى بتعلق الارادة وذا لا ينافي
كونه مختارا فيه وعلى هذا هو المناسب لسوق كلام الشارح وعلى هذا يندفع عنه بعض ما اوردناه آنفا لكون الامر فيه
مشكلا ايض لان نفي التوقف في اللازم المتاخر على ملزومه غير صحيح ايض والا لارتفع اللزوم بينهما ووجود اللازم الاعم
في موضع اخر تحقيقا لمعنى العموم لا يقتضي عدم توقف اللازم بخصوصه عليه والكلام فيه وستعرف تحقيق المقام
ومن البين ان الاشعري لا ينكره كما نه جواب عما قيل لا يدفع هذا التوجيه مخالفة الامام للاصول

نقله الكهنوى م

للاصول الاشعري لا سيما الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا وحاصله انه ليس مراده من
ذلك سلب الوجوب واللزوم اذ لا ينكر احد من العقلاء وجود اللزوم بين بعض الاشياء مع بعض فضلا عن الاشعري
بل مراده سلب التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد انما هو لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف
الموجب لاحتياج الواجب في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند المتكلمين ومن البين انه لا يلزم من سلب التوقف سلب
اللزوم والوجوب فالتوجيه المذكور لكلام الامام لا ينافي اصلا من اصول الاشعري هذا وان تعقل الكل يستلزم
تعقل الجزء انما لم يقل بدله ان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما قال شارح المقاصد لان الكلام ههنا في بيان لزوم
العلم للنظر وقد سبق نقلا عن الشيخ ان العلم بالنتيجة من قبيل الجزء والنظر من قبيل الكل فالملائم على الشارح ان يبين عدم
انكار العقلاء وجود اللزوم في المدعى فللاشارة اليه اخذ هذا الكلام ههنا واما استلزام وجود العرض وجود المحل
فيستغنى عن الاشارة اليه على ان بيان الاستلزام بين المعلولين يستغني عن بيانه بين المعلومين اذ الخفاء على تقدير
وجوده انما يكون في الاول الا يرى ان كثيرا ممن سلم اللزوم بين ذات النتيجة وبين ذات المقدمات انكروه بين العلم
بالنتيجة وبين النظر فجعلوا العلم بالنتيجة عاديا فما قيل من انه لو قال الشارح بدله ان وجود العرض يستلزم
وجود الجوهر كما في شرح المقاصد لكان اولى اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين المعلولين فقط كما لا يخفى
ليس شئ وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى واما التوقف على ارادة الله تعالى فكان ذلك فقدة توقفا
على الله وآعترض عليه بان انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة
الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على المتامل لمعنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان
الاشعري على تقدير اثبات اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل ينكره على وجه التاثير وذا
ينافي التاثير الابتدائي فان معناه عدم مدخلية الغير فيه ومن البين ان الموقوف عليه مدخلا في وجود الموقوف فيلزم
ان لا يكون الله تعالى مؤثرا فيه ابتداء وبلا مدخلية الغير واجيب بانه يجوز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة
السواد وايجاد العلم بالجزء وايجاد العلم بالكل وكذا ايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولي علة واحدة كما جوز الحكماء
مثله في الكون والفساد بناء على انهما آنيان يقعان معا في آن واحد عندهم اذ لو كانا في آنين والحال ان بين كل
آنين مفروضين زمانا لاستحالة تتالي الآنات عندهم يلزم تجرد المادة عن الصورة في ذلك الزمان وهو ممتنع عندهم
فاذا كان الكون والفساد في آن واحد يلزم ان يكونا معلولي علة واحدة فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك
فمن اين يكون انكار التوقف ههنا مكابرة ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما ذكره الحكماء في ذلك فاسد لانه يستلزم
احد الامور الثلثة اما اجتماع الصورتين المتضادتين في آن واحد ان وقع الكون والفساد في آن واحد واما
تجرد المادة عن الصورة ان وقعا في آنين وتخلل بينهما زمان او تتالي الآنات ان لم يتخلل والاول بط بداهة
وكذا الاخيران عندهم فيمثل هذا الكلام الفاسد لا يندفع ما ذكره المعترض على انه لو سلم كون الكون والفساد
معلولي علة واحدة لكنهم لا ينكرون التوقف بينهما قطعا والكلام ليس الا فيه واما ثانيا فلان تجويز كون مثل ايجاد

بناء على ان الارادة ليست بخرم

نقله الكهنوى م

ههنا

البياض وازالة السواد معلولى علة واحدة لا يدفع لزوم التوقف فيه بينهما على ما اشرنا اليه ولو سلم فالمكابرة التى ادعاها المعترض

انما هى فى اللازم المتقدم لا فى مطلق اللازم ولو معينا وادعاء كل اللوازم الممكنة مع ملزوماتها عليه اولا بانها لوازم معينة عند

الاشاعرة دون اثباتها خرط القتاد فلا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يقال كما ان الاشعرى لا يمكنه انكار اللزوم العقلى

بين بعض الممكنات كالنظر والعلم الحاصل منه وكالمتضائفين والعرض مع المحل والكل مع الجزء والا لزمه تجويز وجود النظر

بدون العلم وتجويز بتجويز انفكاك احد المتضائفين عن الاخر وتجويز وجود العرض بدون المحل ووجود الكل بدون

الجزء وامثالها وذلك التجويز مع عدم صدوره عن العاقل بداهة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شئ من المطالب

اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد فكذا لا يمكنه انكار التوقف بين بعض الممكنات للقطع بان البياض والسواد

لا يجتمعان فى آن واحد بل فى اثنين متتاليين كما هو المذهب عند المتكلمين فيتوقف وجود احدهما على زوال الاخر قطعا

وكذا يتوقف وجود العرض على وجود المحل ووجود الكل على وجود الجزء ووجود الجزء من حيث جزء على وجود الكل

وغير ذلك مما لا يمكن انكار التوقف فيه لكن ذلك التوقف والاحتياج لا يرجع الى الواجب تعالى عند الاشاعرة

لكونه تعالى فاعلا مختارا عندهم لا يجب عليه ايجاد الموقوف والموقوف عليه حتى يلزم احتياجه تعالى فى ايجاد

الموقوف على ايجاد الموقوف عليه بخلاف الحكماء فانهم لما جعلوا الواجب تعالى موجبا فى افعاله وكان كل من الموقوف

والموقوف عليه واجبا منه تعالى يلزم احتياجه فى ايجاد الموقوف عليه ولذا جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر

اخر وزعموا ان الواجب تعالى محتاج فى افعاله الى بعض الاشيا تعالى الله عن ذلك فما ظنك بالافعال المتولدة عندهم

واما الاشاعرة فقد نفوا الاحتياج فى افعاله تعالى الى شئ لكونه تعالى فاعلا مختارا عندهم والتوقف الموجود فى بعض

المواد انما هو من شان الممكنات وراجع اليها لا الى الواجب تعالى ولذا لم يجعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر اخر لان

وجود كل منهما لا يتوقف على وجود الاخر ولان الواجب تعالى مختارا فى كلا الايجادين فايجاد العرض انما يتوقف على

ايجاد المحل عندهم لاحتياج العرض الى المحل لا لاحتياج الفاعل وكذا ايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد وايجاد

الكل يتوقف على ايجاد الجزء وايجاد الجزء من حيث هو على ايجاد الكل لاحتياج وجود البياض فى محل السواد على زوال السواد

ووجود الكل الى وجود الجزء ووجود الجزء من حيث هو جزء الى وجود الكل لا لاحتياج الفاعل اليه فى شئ منها وقد

اشار المص والشريف الى هذا فى بحث التوليد فى رده من منع التوليد فى افعاله تعالى بانه يلزم احتياجه تعالى فى فعله

الى سبب هو المولد وهو حيث قال الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها

اذ ههنا ايض يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك العذر ههنا ايض ثم قال الشريف

والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المولد والعرض فقد جوزوا التوليد فى افعاله بل

حققه الشريف من غير لزوم محذور فيه واشار الى ان التوقف الموجود فى بعض المواد راجع الى الممكنات لا الى الواجب تعالى

فظهر من هذا التحقيق اندفاع الاعتراض المذكور لان التوقف الذى افاده المعترض لكونه راجعا الى الممكنات لا ينافى فى اثباته

الابتدائى اذ المؤثر فى الكل هو الله تعالى من غير مدخلية الغير فيه وان توقف بعضها على بعض فى وجودها وايجاده تعالى

تعالى اياه وظهر ايض ان ما اشار اليه المص والشريف من الاعتراض على الامام انما هو على ظاهر كلام الاشعرى لا على الحقيقة

وظهر ايض ان الاشعرى يجوز التوليد فى افعاله تعالى من غير لزوم محذور كما نص عليه المص والشريف ولذلك ابطل انما

هو التوليد فى افعاله تعالى وكيف ينكر التوليد فى افعاله تعالى ونحن نجزم قطعا بان بعض افعالنا مترتب على بعض

ولما كان الكل عنده بخلق الله تعالى لزمه ان يقول بترتب بعض افعاله تعالى على بعض وما ذلك الا التوليد التى اثبته

المعتزلة فى افعال العباد ونفاه الاشعرى فى افعالهم وظهر ايض انه كما لا يمكن التوفيق بين ظاهر مذهب الاشعرى

وبين ظاهر مذهب الفلاسفة وهو ظاهر كذلك لا يمكن التوفيق بين تحقيقى مذهب الطائفتين لان الفلاسفة

وان حققوا ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله لكن اثبتوا احتياجه تعالى الى الوسائط كما اشرنا اليه بخلاف

الاشعرى ومن تبعه حيث نفوا احتياجه تعالى الى الوسائط وان وجد التوقف هناك فذلك راجع الى

الممكنات لا الى الواجب تعالى وظهر ايض ان غرض الش مما نفى التوقف فى حصول العلم على النظر لا نفى ذات العلم النظرى

الذى كلامنا فيه متوقف على النظر قطعا وقد صرح به الشيخ الرئيس كما نقلناه سابقا وصرح به الش ايض فى حواشى

التهذيب وهو الذى اشار اليه الشريف فى بحث التوليد كما نقل انفا ولو لم يكن مراده ما ذكرناه فما معنى لزوم العلم

للنظر الذى اشار اليه وقد عرفت ان كونهما معلولى علة واحدة لم يكفه ههنا فى نفى التوقف بينهما على ان الجزم بكون

النظر ملزوما والعلم لازما له والتوقف بينهما مما لا ينكره احد فمراده ما ذكرناه وكذا المراد من قوله العلم باحد المتضائفين

يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اذ التوقف بين كل منهما بديهى وان ايجاد احدهما يتوقف

على ايجاد الاخر بحيث يرجع ذلك التوقف اليهما لا الى الواجب تعالى لانه مستقل التاثير فى ايجاد كل منهما بحيث لا يتوقف

تاثيره على غير ارادته كما يشهد به سياق كلامه وكذا المراد من قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم

تعلقها باعدام السواد يعنى ان الواجب تعالى لا يحتاج فى ايجاد البياض الى ازالة السواد بل تعلق الارادة بالاول

يستلزم تعلقها بازالة السواد وان توقف ايجاد البياض فى نفسه الى ازالة السواد فذلك راجع الى المخلوق

لا الى الخالق قطعا فان اراد بقوله فقاعدة الاشعرى يقتضى ان لا يتوقف عليه عدم احتياجه تعالى فى ايجاد الاول

الى ايجاد الثانى فمسلم لكنه غير مفيد له وان اراد عدم احتياج الايجاد الاول الى ايجاد الثانى فمم بل التوقف

بينهما ثابت بحيث يكون راجعا الى المفعولين لا الى الفاعل تعالى وانما الذى للفاعل هناك لزوم بعض افعاله

تعالى لبعض والحق ان اللزوم بين افعاله تعالى فرع وجود التوقف هناك بين مفعولاته وذا لا ينافى اصلا

من اصول الاشعرى وهذا هو الذى اشار اليه شارح المقاصد ههنا وارتضاه الشريف فى بحث التوليد وتحقيق

الش ههنا مبنى عليه فما قاله الفاضل المحشى فى قوله وذلك لان تعلق اه من انه دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزم

من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف مم ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف فى هذا المثال

وامثاله قطعى وغير مضر ونفى العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة مختل من وجوه ظاهرة

مما قررناه على الفطن هكذا ينبغى ان يحقق المقام واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة اه تأييد لما قرره

فى محصول كلام الامام على ما حققناه انفا وسيظهر ايض ذلك يعنى ان للفلاسفة مذهبا مشهورا وهو اسناد التاثير
الى الوسائط كاسناد التاثير فيما عدا العقل الاول من العقول الى ما عدا الواجب تعالى من العقول وفى جميع الحوادث
العنصرية الى العقل العاشر او فى بعضها اليه وفى البعض الاخر الى الطبايع وتحقيقا وهو اسناد التاثير فى الكل الى الواجب
وتلك الوسائط من العقول والطبايع بمنزلة الشرائط والالات مما يتوقف عليه المعهودة عندنا وهى التى يحتاج اليها
فى اعمالنا والتعبير عن تلك الوسائط بانها بمنزلة الشرائط بكونها موقوفا عليها فى الايجاد عندهم ولما كان ذلك التعبير
الذى سامح فيه الشيخ موهما لعدم التوقف استدرك الش بقوله لكنهم لاينكرون التوقف على الوسائط فلا يرد ما قيل
ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الاخر فلا وجه للاستدراك
لان المستدرك عين السابق وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينا فيه الاستدراك المذكور اذ ما لم يكن
شرطا كيف يكون موقوفا عليه هذا ولك ان تقول انه استدراك عن قوله ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله فيصح الاستدراك
ح ايض مع المساهلة فى تعبير الشيخ والقول بان الشرائط والالات اعم من ان تكون محتاجا اليها لذوات الاعمال او لتاثيرها
فيجرد كونها بمنزلة الشرائط والالات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التاثير فلذا استدرك بقوله لكنهم او مردود
بان الفلاسفة لم يريدون بالشرائط والالات ههنا هذا المعنى الاعم فضلا عن مثل الشيخ فالوجه فى بيان الاستدراك
ما اشرنا اليه   وظاهر كلام الاشعرى اه يعنى ان ظاهر كلام الاشعرى كما انه ينفى مشهور الفلاسفة وهو
ظاهر كذلك ينفى تحقيقهم ايض لانهم اثبتوا التوقف بالمعنى الاخص وهو انه لا يمكن حصول الشئ الا بعد اخر على الوسائط
فى افعاله تعالى ويلزمهم القول بثبوت التوقف بالمعنى الاعم هنا قطعا وهو لام المصحح للفاء والاستتباع اعنى
اللزوم بدون التوقف بالمعنى الاخص وظاهر كلام الاشعرى ينفى مطلق التوقف حيث نفى وجود العلاقة بين الممكنات
الحادثة الا باجراء العادة وان امكن حمل باطن كلامه على اثبات التوقف بالمعنى الاعم اعنى اللزوم العقلى بين الممكنات
فجوابنا السابق عما اورده المص والشريف مبنى على هذا الباطن بمجرد النظر الى ما اثبته الش فيه من اللزوم العقلى
مع قطع النظر عن وجود التوقف بالمعنى الاخص هنا ولو بين الممكنات كما اشرنا اليه وح يكون المغايرة بين هذا
الباطن وبين تحقيق الفلاسفة ظاهرة جدا ويحتمل ان يكون معنى كلامه ان ظاهر كلام الاشعرى ينفى مطلق التوقف
الذى اثبته الفلاسفة وان امكن حمل باطنه على اثبات مطلق التوقف سواء كان بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص لكن
اثبات الثانى على وجه يرجع الاحتياج فيه الى الممكنات لا الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء وبهذا يظهر المغايرة ايض بين
هذا الباطن وبين تحقيق الحكماء وقد عرفت وجود هذا المعنى فيما نحن فيه وفى ايجاد البياض مع ازالة السواد وفى الكل
بالنسبة الى الجزء وفى العرض مع المحل وغير ذلك بحيث لا يضر اصل الاشعرى وعلى كل تقدير يكون هذا الكلام تاييدا
لما ذكره بقوله قلت محصول كلام الامام اه ولعل هذا مراد جمهور الناظرين حيث قالوا مراده من قوله وظاهر كلامه اه
ان باطن كلام الاشعرى لا ينافى تحقيق الفلاسفة حيث انهم نفوا التاثير عن الواسطة فكذا الاشعرى نفى التاثير
عن غيره تعالى فاتحد باطن كلام الاشعرى مع تحقيق الفلاسفة من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من جهة انهم اثبتوا

نقله الهنوي م

الهنوي م

التوقف على الواسطة بحيث يرجع الاحتياج فيه الى الواجب دون الاشعرى وليس مرادهم ان الش اراد بهذا ان
باطن كلام الاشعرى محمول على اثبات التوقف فى جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم والكل
باطل عند المتكلمين لان مثل هذه الارادة مما لا يصدر عن عاقل فكيف عمن نصبوا انفسهم لتحشية كلام الش بل انما ارادوا ان
باطن كلام الاشعرى متحد مع تحقيق الفلاسفة فى عدم كون غيره تعالى مؤثرا فى شئ فقط لا فيه مع اثبات التوقف على
الواسطة كما اثبتوه وهذا ظاهر فى كلامهم ولا يخفى على المورد شعور معنى كلامهم وتفوه فى حقهم بما لا يرضى به الصبيان
واما ما قيل فى توجيه هذا الكلام من انه يعنى ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعرى ينفى هذا
الجنس وجوابنا السابق بقولنا قلت اه مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى البعض فى مثل
توقف ايجاد البياض على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فلا حاجة فيه الى ارتكاب
الوجه البعيد من اثبات اللزوم فقط بدون التوقف ومع ذلك لا يقدح اثبات ذلك التوقف فى جوابنا السابق لان
اثبات التوقف فى البعض لا يوجب اثباته فى ابواب حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت به التوليد الذى ذكره الشريف
بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على النظر عند عامة الاشاعرة فما اشاروا اليه من ان هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عما اورده المص والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر وهم منهم اذ لو توقف العلم على النظر يثبت التوليد بين
افعاله تعالى فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول الاشعرى مع ابطاله التوليد فهذا القول منهم تفوه
من غير الشعور فليس بشئ اما اولا فلانا نم ان الجواب السابق مبنى على ظاهر كلام الاشعرى لان ظاهر كلام الاشعرى كما
نفى التوقف نفى اللزوم العقلى الذى بنى الجواب عليه وهل هذا الا اساءة الظن بالمص والشريف بانهما انكرا ظاهر كلام
الاشعرى ولا يقول به عاقل فضلا عن الش والحق ان الجواب السابق مبنى على باطن كلامه على كل من التوجيهين اللذين اشير
اليهما انفا واما ثانيا فلان حمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى البعض كايجاد البياض مع ازالة السواد دون ما نحن
فيه تحكم باطل لان ذلك الاثبات ان كان محذورا عند الاشعرى فما معنى اثباته فى البعض وان لم يكن محذورا وهو التحقيق
فما معنى انكاره فيما نحن فيه على ان سوق هذا الكلام انما هو للاشارة الى ان باطن كلامه يقبل التاويل بحيث يندفع الاعتراض
المورد عن الامام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وعلى ما ذكره يكون الباطن مصروفا الى غير محل النزاع واما ثالثا فلان
ثبوت التوليد الذى ذكره الشريف على تقدير توقف العلم على النظر ليس بمحذور عند الش وهل غرضه الا دفع ما اورده
الشريف لانك قد عرفت ان خلاصة ايراده ان كلام الامام انما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله
تعالى وكل منهما غير تام فلا يكون كلام الش جوابا عنه الا بان يكون حاصله انه لا حاجة الى حذف قيد الابتداء وانه لا محذور
فى القول بالتوليد فى افعاله تعالى والعجب منه انه حمل قول الش قلت اه لدفع المخالفة للاصل الاول فقط مع تسليم ان
الشريف دفع المخالفة للاصل الثانى بتجويز التوليد فى افعاله كما هو صريح كلامه ثم جعل توليد المحذور اعنه واعجب منه
انه بنى اتمام جواب الش على ما حققه الش فى بحث التوليد من انه لا محذور فى الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج فى
الحقيقة راجع الى الفعل المتولد ثم احترز ههنا عن توقف العلم على النظر لئلا يثبت التوليد الذى ذكره الشريف فان كان

هنوي م

هنوي م

هذا المحذور انما وجه بناء اتمام الجواب المذكور على ما حققه فى بحث التوليد وهل هذا الا اضحوكة للناظرين بل التحقيق فى هذا المقام
كما اشرنا اليه ان الشريف تبع المص ههنا فى رد الامام ولم يجوز التوليد فى افعاله لكنه اشار فى بحث التوليد الى حقيقة الحال وجواز التوليد
فى افعاله بل المص مال اليه فى ذلك الموضع وجواب الش ههنا مبنى على التحقيق المذكور وهو الذى يشير اليه باطن قوله وظاهر كلام
الاشعرى وبهذا ظهر ايض فساد قوله فى رد ما ذكروه ههنا اذ لو توقف العلم على النظر يثبت التوليد فى افعاله فكيف يكون جوابا
عما اورده الشريف وكيف يقوله الاشعرى مع ابطاله التوليد انتهى لان الجواب ههنا عما اورده الشريف انما يكون بثبوت التوليد
فى افعاله وانه لامانع من الاشعرى عن القول به وهو الذى مال اليه المص فى بحث التوليد فراجع وانما المنكر عند الاشعرى ثبوت
التوليد فى افعال العباد فلا يكون كلام الناظرين ههنا تفوها من غير الشعور كما زعمه بل هذا من قبيل سوء الظن لابن اخت خالته
ثم يرد عليهم ان الظاهر ان يكون قوله واعلم انه اه تاييد الما حققه فى محصول كلام الامام لا الاشارة الى جواب اخر بعد تسليم
توقف العلم على النظر لان ذلك التوقف مندرج فى جوابه السابق فلا وجه لاعتبار المنع ثم التسليم واما ما ذكره بعض فلاننا
لا نم ان ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة المشايخ فان اراد به عدم التوقف فى مطلق العلم فنسلم لكنه
غير مفيد وان اراد عدم التوقف فى العلم النظرى الذى كلامنا فيه فمم كيف وذلك العلم جزء من النظر على ما حققه الرئيس
وهو الذى وجه به دعوى وجوب العلم بالنتيجة على النظر المنقولة عن كثير من الاشاعرة والجزء من حيث هو جزء يتوقف على
الكل وقد اعترف به الش ايض فى حواشى التهذيب واما الاعتراض بلزوم الاستغناء عن العلم بالنتيجة فقد سبق
الجواب عنه فتذكر هذا ولعمرى ان الاشتغال بامثال هذه الاعتراضات اشتغال بالعبث لكنا نخاف على القاصرين اذا لم يبين
خلل كلام هذا القائل فان الفطن الزكى حتى يكتفى بما اشرنا اليه من التوجيه القوى فليحفظ وقال الامام اه تاييد لما ذكره من ان
تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وهذا مستفاد من قول الامام ولا تاثير للوسائط فى الايجاد
اه كما اشار اليه بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه وفيه اشارة ايض الى مدار حمل الامام قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله هو فيه
حتى يكون تاييد الجواب السابق من طرفه وتلك الاشارة مستفادة من قوله لامانع من استناد كل الممكنات الى الله لان المستفاد
منه انه لا مانع فى مذهبهم من استناد كل الممكنات الى الله تعالى كما كان كذلك فى مذهب الاشاعرة وان كان بينهما فرق كما اشار
اليه بقوله لكنهما اه وليس تلك الاشارة مستفادة من القول الاتى ايض كما توهم لان الكلام المذكور انما هو على مشرب
الفلاسفة فكيف يستفاد منه مدار حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام دون الظاهر وجعل جواب السابق
~~مبنى على الظاهر فاسد جدا~~ والحق ان قوله واعلم انه اه تاييد للجواب السابق مع باطن قوله وظاهر كلام اه وان قوله
وقال الامام تاييد للتحقيق المذكور بقول الامام ولا تاثير للوسائط اه واشارة الى الباطن المؤيد للجواب السابق
بقوله وظاهر كلام اه تلك الاشارة حاصلة من قوله لامانع من اه كما اشرنا اليه فالتاييد السابق لا يكون الا بالمجموع وكذا
التاييد الثانى والنافع فى الحقيقة فى التاييد انما هو باطن قوله وظاهر قول الاشعرى اه مع قوله لامانع من استناد
كل الممكنات اه فليفهم لامانع اى من حمل مرادهم على استناد التاثير فى الكل الى الله على ما يقتضيه اصولهم وانهم لم يسندوا
التاثير فى الكل الى الله تعالى وخبطوا فيه واسندوا التاثير فى البعض الى الوسائط وانما ان هذا مراد الامام كما صرح به

به المحقق فى شرح الاشارات نقلا عن شرح الامام للاشارات ولو لم يكن مراده ذلك لزم المنافات بين كلامى الامام فى كتابيه
وايضا لح لا يؤيد ما ذكر من ان تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت اه لانا نقول لا نم عدم التاييد لانه حقق بذلك
مذهب الفلاسفة بمقتضى اصولهم وانهم خبطوا فيه ولو كان استناد الكل اليه تعالى صريحا فى كلامهم لم يكن هذا تحقيقا وقد
صرح المحقق فى شرح الاشارات برده ولابى البركات البغدادى الذى اعترض عليهم بمثله بانه مؤاخذة لفظية كما يجيئ
الاشارة فى شرح على ان الغرض من التاييد انما هو باطن قوله وظاهر كلام اه وذلك حاصل من قوله لامانع من استناد
كل الممكنات اه سواء كان هذا الكلام منه توجيها لكلامهم او اعتراضا عليهم مع ان الحق ان التوجيه يستفاد فى ضمن الاعتراض
هذا وبهذا اندفع ما قيل يرد على التاييد ان الامام غير جازم فى ان مرادهم ذلك بل يجوز الحمل عليه اذ لا ضرورة ههنا فى عدم الجزم
المذكور كما اشرنا اليه ولا حاجة الى الجواب عنه بان جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العاقل يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده
ما ذكره الشيخ فى الشفاء انتهى بل لا وجه له لان الامام معترض فى ذلك على الشيخ وغيره على ما صرح به المحقق شارح الاشارات
لكن قد عرفت انه لا يضر ههنا لانه وان اعترض عليهم بذلك لكنه معترف بان استناد الكل الى الله تعالى على مقتضى اصولهم
وانهم خبطوا فيه فتامل ولا تلتفت الى من خبط فى هذا منها ما امكانه اللازم هذا القسم شامل لجميع المعلولات القديمة عندهم
من العقول والفلكيات ومواد العنصريات لان وجود الكل فائض عن المبدأ تعالى فى الازل عندهم مع ان ما عدا المعلول
الاول لمشروط بشرط فقوله من غير شرط انما يصح فى المعلول الاول لا فيما عداه ولعل مراده من غير شرط حادث بقرينة المقابلة
لقوله بل لا بد من حدوث امر قبله على ان يكون العدم المستفاد من كلمة غير متعلقا بالقيد فيما عدا المعلول الاول او بالمجموع القيد
والمقيد فيه والمعنى ان وجوده ح يكون فائضا عن المبدأ سواء لم يكن مشروطا بشرط او كان لكن لم يكن حادثا فالكل
مشترك فى عدم كونه مشروطا بشرط حادث واما جعل قوله من غير شرط على ظاهره من الاطلاق واطلاق ما عدا المعلول
الاول فى القسم الثانى وتعميم الحدوث فيه من الذاتى والزمانى وتقييد الانتظام ح فى قوله وذلك انما ينتظم اه بكونه فى
الحوادث بمعنى ان ذلك الترتيب انما ينتظم فى الحوادث الزمانية بالحركة فلا يخفى ما فيه من المخالفة لما فى المواقف ايض حيث ثلث
القسمة ههنا حيث قال فى تحقيق كلامهم الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتى دام بدوامه والا احتاج
الى شرط فان كان قديما دام وان كان حادثا احتاج الى حادث اخر وهلم جرا الى اخر ما قاله انتهى فعلم منه ان قوله ومنها
ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله منحصر فى القسم الثالث ويمكن ان يقال ان قوله منها ومنها صريح فى انه لم يحصر الممكنات
على ما ذكره وان كانت الممكنات منحصرة فى قسمين على ما صرح به ولما كان لاشتهار الاشراف فى القسم الاول المعلول الاول
اكتفى بالاشارة اليه بحركة سرمدية اى غير متناهية ازلا وابدا دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية
لتناهى الابعاد بالبراهين القاطعة بل فى الاعداد اورد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت
بالقرب والبعد لا كالامكان الذاتى الغير المتفاوت فانه امر اعتبارى عقلى فلو كان للوسائط تاثير فى الاعداد يلزم ان يكون
لها تاثير فى ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه اولا وبالجملة ف ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتعاقبة
بزوال الاستعداد الموجود فى مادة المستعد ويخلق فيها استعدادا اخر اقرب من الزائل فالتاثير فى ذلك

كلنبوى م

الجاعل هو الكلنبوى م

المورد هو الكلنبوى م

الاستعدادات المتفاوتة ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير استناد الكل اليه تعالى واجيب بان قوله بل فى
الاعداد اضراب عن لازم التاثير اى لا مدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها واقول هذا فاسد لانهم لا ينكرون
ان يكون للوسائط مدخل فى الايجاد بدون التاثير وقد سبق من الشارح انهم لا ينكرون التوقف على الوسائط ولو كان
الامر كما فهم لكان هو مذهب الاشعرى وهو بط واثبات المدخلية فى الاعداد لا ينفع فى دفع لزوم الاتحاد بين المذهبين
ح واجيب ايض بانه محمول على تقدير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تاثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد وفيه انه بعيد
السقيم لا يفهم من العبارة اصلا بل الاولى ح ان يجعل كلمة بل ترقيا لا اضرابا والمعنى انه لا تاثير لها فى الايجاد بل لا تاثير لها فى
فى الاعداد فضلا عن الايجاد ونحن نقول الايراد المذكور نشاء من عدم الفرق بين الاعداد والاستعداد مع وضوح
الفرق اذ الثانى امر موجود حاصل بخلق الله دون الاول اذ هو عبارة عن امر اعتبارى حاصل من الواسطة وهذا كالصرف
الحاصل من العبد ولا نزاع فى ان ذلك الصرف من العبد من الماتريدية وعند الاشعرية ايض على تحقيقهم فتاثير الواسطة
فى الاعداد لا يضر فى استناد الكل الى الله على ما ادعاه مبنى على ما منهجهم اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية
لانها تستلزم قدم العالم والامام من القائلين بحدوثه فرد هذا على انه اراده من قوله والحق عندى اه انه الحق عنده
فى توجيه كلام الفلاسفة لا لانه الحق المعتقد عنده واما كونه تاييدا لما ذكره الشارح من الجواب عن طرف الامام فحاصل
من قوله لامانع من استناد كل الممكنات آه كما اشرنا اليه وكونه مؤيدا لقوله واعلم ان تحقيق آه ظاهر جدا
والسمنية اه وقد اشرنا الى ان قول المص وبه يحصل المعرفة يرد الطوائف الثلثة الاولى هم المنكرون لافادة النظر
العلم مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما عدا الهندسيات والحسابيات والثالثة المنكرون لافادته فى الالهيات
بدون المعلم آماردا الاولين فحاصل من قوله يحصل المعرفة وآماردا الثالثة ففى الحصر المستفاد من تقديم قوله وبه فالآن
شرع فى تفاصيل الفرق والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوب الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان
قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى الانكار عشر شبهات ذكرها المص
فى المواقف ولم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين اما لعدم الاعتداد بمنهجهم لان افادة
النظر العلم فى بعض المواد قطعى لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الاخيرتين بالاحتجاج كما فى
المواقف وان عبر شارح المقاصد عن ادلة كل الطوائف بالشبه واما لان رد الاخيرتين رد للاولى بدون العكس فافهم
اصلا قيد للانكار المسلط على الافادة على ان يكون الكلام سلبا كليا اى يقولون انه لا يفيد العلم اصلا لا فى
الالهيات ولا فى غيرها سوى الحس اى الظاهرى والباطنى اذ لا شك ان الفرح والالم الحاصلين للانسان
معلوم لنفسه بداهة ووجدانا وتحقيقه انهم لا يقدحون فى البديهيات الحسية بل ولا يقدحون فى البديهيات مطلقا
فافهم لعلهم يدعون ظن التناسخ اشارة الى دفع المنافاة بين القول بالتناسخ وبين انحصار طريق العلم
الى الحس وهو ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس من بدن وتعلقها ببدن آخر فذات النفس غير معلومة فضلا
عن المفارقة والتعلق المذكورين فكل منهما غير معلوم بداهة وهو ظاهر ولا نظرا والا لزم ثبوت نقيض ما ادعوه

ادعوه فكيف يصح منهم القول بالتناسخ مع ادعاء الانحصار المذكور وحل هذا الاقول بانه يوجد هنا طريق الى العلم سوى الحس
وحاصل الدفع انهم يدعون فى القول بالتناسخ الظن لا اليقين ومن البين ان هذا لا ينافى القول بانه لا طريق الى العلم اى اليقين
سوى الحس وفى كلامه اشارة الى انهم يدعون الظن فى كل ما ليس بمحسوس كالانحصار المذكور اى انحصار طريق العلم الى الحس
لان ذلك ليس بمحسوس ايض وكنفى افادة النظر اليقين فيما عدا الحس وكاثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس
لا عرضا كما هو مقتضى قولهم بالتناسخ فيكون فى هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة
بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم كما نقل هذا الايراد شارح المقاصد واشار اليه المص بان العلم بكون النظر
مفيد العلم ان كان نظريا استفاد من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا
والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء وهولا يستلزم جواز خلاف الاكثر وحاصل القدح كما اشار اليه
فى شرح المواقف ان التناقض انما يلزم على تقدير كونها نظرية اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية واما اذا كان غرضه
التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر
مفيد للعلم فلا تناقض ومن هنا قال الامام لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته اليقين
والمهندسون ينكرون اه المذكور فى شرح المقاصد ان الطائفة الثانية انكروه فى الالهيات والطبيعيات وما هى الا
المهندسون وهو الذى اشير اليه فى المواقف حيث قال انهم قالوا ان النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات دون الالهيات
والظاهر ان الطبيعيات داخلة فى الثانى بدليل عليه الدليل المذكور هنا اذ الهوية من متعلقات الحكمة الطبيعية فلعل التخصيص
بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لكونها اظهر فى عدم الافادة واما لان الالهيات تعم الطبيعيات على ان يراد بها المباحث المتعلقة
بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الطبيعية يتوقف عليها الحكمة الالهية على ما قيل قوله اقرب الاشياء
اى اولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كذا فى المواقف وشرحه او اقربها اتصالا ومناسبة كذا فى شرح
المقاصد وما يكون اقرب اتصالا ومناسبة يكون اولى لان يكون معلوما له بحقيقته واحواله فافهم وعلى كل تقدير
فالمراد بالاشياء فى دليلهم غير ما هو موضوع الهندسة والحساب اعنى العدد والكم من حيث احوالهما المبحوثة عنها فيهما
بقرينة حكمهم بافادة النظر فى الهندسيات والحسابيات فلو ابقى الاشياء على عمومها لم يصح قولهم وهى غير معلومة
اه فكانهم زعموا ان العدد والكم اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة مما عداهما لاتصالهما ومناسبتهما
الموجبة للعلم بحقيقتها واحوالها لان مواد المناسبة المذكورة على كون الشئ محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته
وحاله على الانسان وذلك انما يكون فى المقدار وما ينطبق عليه ويشاركه فى الحكم كالعدد لا فيما يكون محسوسا بعيدا
كالارض والسماء ولا فيما لا يكون محسوسا ولا مشاركا له فى الحكم كالمجردات لكن هذا لا يدفع النقض الآتى من الشارح
عن دليلهم لانا لا نسلم ان العدد والكم اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما ولا نسلم وجود المناسبة المذكورة
فيهما كيف وكثير من العقلاء انكروا المقدار بل العدد ايض ثم ان الاولوية وكذا المناسبة المذكورة ليست
بديهية وان كانت نظرية لزمهم افادة النظر العلم فى غير الهندسيات والحق ان الاشياء فى دليلهم المذكور عام لا يلتفت

الى تخصيصهم فيتوجه النقض الاتى من الشارح والمراد بالهوية التشخص المختص به الذى يعبر كل واحد بقوله انا على ما فسروه
وهى غير معلومة اى لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه لاحد كذا فى شرح المواقف بل من حيث الكنه
ومن حيث انها جوهر او عرض مادى او مجرد يعنى انها غير متصورة بالكنه لا بداهة ولا نظرا وكذا لم يحصل الجزم بانها اى
حقيقة لا بداهة ولا نظرا اذ قد اختلف الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية او جزء لا يتجزى فى القلب
او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك فالكلام ههنا فى ان النظر لا يفيد التصديق اليقينى فما بال التعرض
للتصور بالكنه قلت انهم زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا متفرع على التصور بالكنه ولذا جعلوه دليلا اولا وههنا حيث
قالوا ان الحقايق الالهية لا تتصور لا بداهة ولا نظرا والتصديق بها فرع التصور فما ذكره الشارح ههنا من الدليل
الثانى مبنى عليه هذا وآما ما اورده على قول الشريف فى هذا الدليل لا من حيث التصديق فانه بديهى لا خلاف فيه ناظر و[ا]شرح المواقف م
لاحد من ان وجودها ايض غير معلوم عندهم فغير مبنى على الزعم المذكور وهو ظاهر ولا على زعم ان الحكم عليها مطلقا
فرع التصور بالكنه بناء على ان الزعم الاول يستلزم الزعم الثانى فاذا لم يكن التصور بالكنه معلوما يلزم ان
لا يكون وجودها معلوما ايض عندهم كما زعمه الفاضل المحشى لهنوی م ولجاب بان الزعم الاول لا يستلزم الزعم الثانى فلا
يكون الحكم عليها مطلقا فرع التصور بالكنه حتى يلزم من عدم معلومية التصور بالكنه عدم معلومية وجوده ايضا
بل بناءه على ان الهوية عبارة التشخص الذى يعبر عنه كل احد بقوله انا وظاهر ان هذا ليس من الهندسيات والحسابيات
فاذا لم يكن النظر فيما عداهما مفيدا لم يكن النظر فيه مفيدا ايض فكيف يكون هذا معلوم الوجود عندهم بداهة والجواب
ان وجود الهوية ثابت بداهة ووجدانا فهم لا ينكرون الوجدانيات الا يرى انا نعلم بداهة الفرح والالم الحاصلين
لنا من غير ان نعرف حقيقتهما ما هى فافهم وبهذا ظهر فساد ما اجيب عنه ايض بان المستدل بالدليل الثانى غير المستدل حسن چلبي وخواجه زاده م
بالدليل الاول انتهى لان الايراد المذكور غير مبنى على الدليل الاول حتى يندفع ببيان المغايرة مع ان المغايرة محتاجة الى
البيان على انه لو كان كذلك لكان التعرض بعدم التصور بالكنه فى هذا الدليل مستدركا قطعا وقد تعارضت
اه معطوف على قوله وهى غير معلومة اه اى عطف العلة على المعلول اى اذ قد تعارضت الادلة اه ويدل عليه كلام
المص فى المواقف حيث قال اذ قد كثر فيها الخلاف كثرة لا يمكن معها الجزم بشىء من الاقوال فالتعارض ههنا كناية
عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سوق كلامه ايض قيل تلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه وينكشف
احواله على الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول بالقليل وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد فى هذا لهنوی م
القسم وقسم بخلافه ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهى غير معلومة بالضرورة والاستدلال
وقع فيها الاختلاف الكثير وما تعارضت فيها الادلة بحيث لم يتقرر فيها شىء من المذاهب مع بذل وسعهم فيها بقرينة قوله
فعلم انهم عاجزون اه فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من هذا القسم فعدم امكان معرفة حال البعيد والابعد منه
اولى فعلى هذا لا يرد النقض الآتى من الشارح بالنسبة فى الهندسيات انتهى واقول تخصيص فى دليلهم بما عدا موضوع الهندسية
والحساب اعنى العدد والكم على تقدير تسليمه تحكم كما اشرنا اليه بل كثير الخلاف ايض فى موضوع الهندسة والحساب على ما

على ما هو المصرح فى كتب الكلامية على ان هذا تناقض منهم حيث زعموا ان النظر فيما عدا الحساب والهندسيات غير مفيد ثم
ادعوا ان حقيقة العدد والكم معلومة للانسان واحوالها منكشفة وظاهر ان كل ذلك ليس ببديهى بل نظرى ومعلوم
ان كلا من ذلك ليس من مسائلهما فيلزم ان يكون النظر مفيدا فى بعض ما عداهما فيلزم التناقض فالحق ان يكون الاشياء
فى دليلهم على عمومها فيتوجه النقض الآتى على ان قولهم النظر مفيد لليقين فى هذا القسم ليس من مسائل الهندسية والحساب
فان ادعوا الظن فيه دفعا للتناقض يلزم ان لا يكون النظر مفيدا لليقين فى شىء من مسائلهما ثم ان النقض انما يرد على عموم
ما يستفاد من ادلتهم ولا شك ان اقرب جميع الاشياء الى الانسان هويته ولا ينكره عاقل فحيث استدلوا بانه اذا لم
يكن الاقرب معلوما يلزم ان لا يكون الابعد معلوما يتوجه عليهم النقض من غير ان يلتفت الى ان عدم معلومية الاقرب
لاى شىء هو نسواء جعل قوله وقد تعارضت الادلة جزءا من الدليل اولا يتوجه النقض وستطلع عليه فانتظر
فما ظنك باحوال الصانع اه يعنى فعدم معلومية هذا الابعد من الحواس والادراكات اولى قال فى شرح المواقف وهذا
من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهى كما ترى اقول ليس غرضه بهذا دفع ما يتوجه على الاستدلال المذكور
بانه قياس فقهى لا يفيد الا الظن فلو يثبت بهذا الاستدلال مدعاهم يقينا بانه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فيفيد
اليقين الذى هو مدعاهم بل بيان الواقع كما يشهد به قوله كما ترى سواء افاد الظن او اليقين فاندفع ما قيل عليه من لهنوی م
ان الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات فهم ايض يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى مفيدا
للظن انتهى على ان حكمهم بافادة النظر مفيدا فى شىء منهما مما ادعوا فيه اليقين يدعون اليقين ههنا ايض والا لزم
التناقض فى كلامهم قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى آما اولا فلانا لا نسلم ان الهوية غير معلومة بالفعل لاحد
فضلا عن الامتناع فى المعلومية لجواز ان يكون معلومة للبعض بالنظر وما ذكره من التعارض وكثرة الخلاف لا يستلزم
عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار نعاية ما لزم اشكال تمييز الصحيح من الفاسد ولا كلام فيه نعم لو كان
التعارض فى زعم المستدل لاستلزم ذلك عدم حصول العلم له لكنه انما هو بالنسبة الى المعارض لا الى المستدل
وآما ثانيا فلانه لو سلم ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الابعد معلوما كما ادعوه وانما
يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد مستلزما لعسره وهو ممنوع اذ قد يكون الامر
بالعكس كما يشاهد فى البصر حيث لا نرى ما هو قريب الى بصرنا وقد قال الله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
وما وقع فى بعض النسخ ههنا حيث قال وكون الهوية قريبا من عين المدرك اه يشير الى هذا المعنى وان كان المراد بعين
المدرك ذاته نعم لو كان الاقرب فى دليلهم بمعنى الاولى بان يكون معلوما بحقيقته لامكن تمام ذلك الاستلزام لكنه
ههنا بمعنى الاتصال مستلزما لسهولة الادراك ان لم يكن الاولوية الناشئة مستلزما له ايض وآما ثالثا فلانه
لو سلم ان القرب يستلزم سهولة الادراك فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم بالاقرب الاسهل عدم العلم بالابعد الاعسر
لجواز ان يكون فى الاول مانع ليس فى غيره وما قيل من انه احتمال مرجوح غير قادح فى دليلهم الظنى غير تام لانهم
ادعوا اليقين فى قولهم ان النظر لا يفيد اليقين فيما عدا الهندسيات والحسابيات كما ادعوه فى انه يفيد اليقين

فيها اولا فما الفرق بين الدعويين فح يكون الاحتمال المذكور قادحا فى دليلهم المذكور هذا ونحن نقول واما ثانيا فلانهم ان ارادوا انه
يلزم من ان لا يكون الاقرب معلوما بحقيقته ان لا يكون الابعد معلوما بحقيقته فنسلم لكنه غير مفيد لانا لا ندعى العلم بحقيقة الصانع
تعالى وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات الكمال بل المقصود ههنا انما هو المعرفة ببعض وجوه الصانع وصفاته وان
ارادوا انه يلزم من ان لا يكون الاقرب معلوما بحقيقته ان لا يكون الابعد معلوما اصلا ولو ببعض الوجوه المطلوبة ههنا
فمم والسند ظاهر ولعل هذا يحتمل ان يكون محاذيا لكلام الشارح ايضا على ان هذا الدليل اه نقض اجمالى للدليل المذكور الذى
اشير اليه بقوله فما ظنك باحوال الصانع اه يعنى ان دليلهم الذى هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ما هو الاقرب يستلزم
عدم العلم باحوال ما هو الابعد جار فى احوال العدد والكم لانهما ابعد من الهوية ايض فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات
بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم لا يقال الجريان ثم كيف وكثرة الاختلاف والتعارض جزء من الدليل المذكور مع ان
الهندسيات والحسابيات ليس فيهما كثير اختلاف بل لم يتحقق فى بعضها اختلاف اصلا لانا نقول لا شك انه هنا دليلين
الاول الاختلاف الكثير وهو دليل لعدم معلومية الاقرب والثانى عدم معلومية الاقرب وهو دليل لعدم معلومية
الابعد والنقض المذكور وارد على الثانى لا على الاول ولا على المجموع وتلخيصه ان كون عدم معلومية الاقرب يستلزم
خصوص الفساد ولا يلتفت هناك الى كون عدم معلومية الاقرب لاى شىء هو ولو سلم كون عدم معلومية الاقرب لذلك
الاختلاف الكثير فلا يلزم ان يكون علة الملزوم علة اللازم ولو سلم ذلك فغاية ما لزم كون عدم معلومية الابعد
للاختلاف الاكثر بناء على انه كلما ازداد البعد يزداد الاختلاف وهذا لا يضر الناقض والنقض لانه بعد كونه
مستلزما لعدم معلومية احوال العدد والكم مستلزم ايض وجود الاختلاف الاكثر وكل منهما خلاف الواقع عندهم فيكون هو
ان يكون دليلهم غير موضوع الهندسة والحساب فى الكم والعدد واحوالهما فيجرى الدليل المذكور فيهما وقد اشرنا الى
دفعه من غير مرة فتذكر وذهب الاسمعيلية فرقة من غلاة الشيعة وقال الشريف ولقبوا بالباطنية لقولهم
بباطن الكتاب دون ظاهره وانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن
الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه
من المنصورية انتهى ومن ذلك سموا بالملاحدة ايض اذ الحاد هو العدول وهم عدلوا عن دين الله تعالى وتركوه وهم القائلون
بان النظر وحده لا يفيد اليقين فى الالهيات خاصة بدون المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى قال فى المواقف وشرحه
ورد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه اذ علم باخباره فى صدقه فى اقواله لزم الدور لان اخباره انما يفيد نا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذه الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر
عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عنه بانه قد يشارك العقل قوله
فى العلم بصدقه بان يضع مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور
ولا كفاية الثانى لو لم يكف العقل فى معرفة الله تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفى

قد يكفى عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية دون عقل غيره فلا يلزم احتياج المعلم الى معلم اخر ولو سلم فيجوز الانتهاء
الى نبى الذى يعلم الاشياء بالوحى فلا تسلسل وقال الشارح الجديد للتجريد لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم فيها
يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال انتهى وحاصله ان الاحتياج الى المعلم انما هو للارشاد الى طريق الاهتداء وان صدقه
معلوم بعدم متابعة الاهواء والتمسك بالشريعة البيضاء فلا كفاية ههنا ولا دور ولا تسلسل ايضا فهو جواب عن كلا
الوجهين فافهم اكثر من ان يحصى اى مبالغة فى الكثرة من الاحصاء على ما اشار اليه التفتازانى فى محله
او المعنى اكثر ما يمكن ان يحصى على ما اشار اليه الشريف او المعنى اكثر من متعلق الاحصاء وقد بينا وجها نهذا الوجه
على الوجوه السابقة فى بعض تعاليقنا فليطلب منه وقيل هذا مبنى على تضمين معنى لا بعد اى ابعد من ان يحصى كثيرا
وقد استغنينا عن مثل هذا التكلف ولو كفى النظر لم يكن كذلك اى لما وقع الاختلاف الكثير فى معرفة الله
تعالى لكن التالى بط اشار اليه بقوله مستدلين بان الاختلاف اه فلا استدلال عليه والا فالاستدلال فى الحقيقة
مجموع قوله ولو كفى النظر لم يكن كذلك وما قيل من ان الاستدلال المذكور مردود اما اولا فلانهم ان ارادوا ان كل مسئلة
من مسائل الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فمم فى وجوده تعالى اذ فلما يجوز العاقل ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير
مرجح هناك بل يسلم وجود الواجب الذى يرجح وجود الممكن على عدمه فلا يوجد فيه الاختلاف الكثير وانما ذلك فى ان الواجب
واحد او متعدد او فى انه مجرد عن المادة وفى انه منزه عن صفات الامكان الى غير ذلك وان ارادوا وقوعه فى مجموع المسائل
فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يفيد النظر العلم فى مسئلة قل الاختلاف فيها واما ثانيا فلان الاختلاف الكثير واقع فى مسائل الطبيعيات
ايضا فيلزم ان لا يفيد النظر العلم بلا معلم فيها مع انهم خصصوه بالالهيات فمنظور فيه اما اولا فلان الظاهر انهم ارادوا
الشق الاول وادعوا ان كل مسئلة الهية وقع فيها الاختلاف الكثير وذا ثابت فى وجوده تعالى ايض وقد انكره العياذ
بالله تعالى كثير من العقلاء الا يرى ان المتكلمين افردوا الاثبات الواجب تعالى رسائل وما ذكره من السند لا يؤيده
اذ فلما يجوز العاقل ايض اتصاف الواجب بصفات الامكان فيلزم ان لا يوجد الاختلاف الكثير ايض فى ساير المسائل
الكلامية ولو سلم فوجود البارى وصفاته خارج عن المسائل لانهما موضوع علم الكلام وقد قالوا موضوع العلم
لا بد فان يكون مسلم الثبوت ولا يكون اثبات الوجود عن مسائله فاثبات الواجب بل اثبات صفاته ايض ليس من
مسائل الكلام ولذا افردوا الاثبات الواجب رسائل فافهم وانما المسائل احكام الذات غير الوجود واحكام الصفات
فلا حاجة لاجل دفع هذا الايراد الى جعل مدعاهم ههنا سلبا جزئيا على معنى ان بعض النظر الصحيح لا يكفى فى مسئلة الهية
كثر الخلاف فيها بدون المعلم بل لا وجه له لان الظاهر ان مدعاهم ههنا كلى وهو ان كل نظر صحيح لا يفيد بدون المعلم
كما ان مدعانا كلى وهو ان كل نظر صحيح فى القطعيات يفيد العلم بدون المعلم واما ثانيا فلان الاحتياج الى المعلم انما نشاء
من كون مسائل الكلام متعلقة بما لا يتعلق به الحواس وما لا يدركه عقول الناس وهذه العلة غير موجودة فى الطبيعيات
لان ادراكها من شان الحواس ومشترك بين العوام والخواص فلا حاجة فيها الى المعلم وان كثر فيها اختلاف الناس فذلك

اشارة الى ان هذا مردود بما قاله الش
فى اخر المبحث قلنا كفى بصاحب الشرع معلما
وبالقرآن اماما منه

هبنوكرم

لقصورهم فی انظارهم وافکارهم بخلاف المعارف الالهیة فلاحاجة فی الجواب عنه الی ان یقال ان فی دلیلهم مقدمة مطویة
هی کون العلوم الالهیة اصعب العلوم بقرینة الدلیل الثانی لهم وبان الناس یحتاجون فی العلوم الضعیفة ای سهلة
الحصول اذ یکتفی فیها بادنی نظر بناء علی سهولة ادراک موضوعه واحواله الی المعلم فلان یحتاجوا ای فوالله لان یحتاجوا الیه
ای المعلم المعین المعصوم علی ما هو مدعاهم ههنا وهو المناسب لقوله فی اشکل العلوم التی لا یکتفی فیها الا بالیقین اولی
والیق بحالهم والتوکید بالقسم والجملة الاسمیة لرد منکری الاحتیاج وبهذا التقریر اندفع ما قیل علیه انه بعد تمامه
انما یدل علی مطلق الاحتیاج الی مطلق المعلم لا الی المعلم المعین المعصوم فلا یتم التقریب اذ الاحتیاج الی شیء علی قدر
شان المحتاج فیه ولما کان العلوم الضعیفة سهلة الحصول اکتفی فیها بمطلق المعلم بخلاف العلوم الالهیة وتلخیصه
ان الاستدلال المذکور من قبیل التنبیه بالادنی علی الاعلی کما سبق فی استدلال المهندسین لکن التنبیه المذکور
انما هو فی لزوم الاحتیاج واما کون المعلم المحتاج الیه مطلقا فی احدهما ومقیدا فی الاخر بکونه معصوما مؤیدا
من عند الله تعالی فمن شان العلوم قلت هذا اه الذی یستفاد من ظاهر المواقف ان یکون هذا عن الثانی جوابا م
حیث قال بعد الاستدلالین المذکورین قلنا الاحتیاج بمعنی العسر مسلم واما بمعنی الامتناع فلا انتهی لکن
علاوة الشارح ههنا لما کان آبیا عن ذلک وجب ان یصرف ذلک الی الجواب عن کلا الاستدلالین بقرینة ان المص اشار ایضا
الی مثل هذا الجواب فی رد دلیل المهندسین حیث قال هناک وکثرة الخلاف لا تدل الا علی العسر واما الامتناع فلا انتهی
فمعنی کلام الشارح هذا ای کل من کثرة الاختلاف والاحتیاج الی المعلم انما یدل علی العسر دون الامتناع اما الاول فهو
ان الاختلاف الکثیر انما وقع لکون بعض تلک الانظار فاسدة فغایته صعوبة التمیز بین الصحیح والفاسد منها وذا
لا یوجب امتناع العلم لجواز ان یحصل العلم بواحد صحیح من الانظار واما الثانی فلان الاحتیاج الی المعلم بمعنی عسر الحصول
بدونه مسلم وغیر مفید وبمعنی امتناع الحصول بدونه مم فغایة ما لزم من اولویة الاحتیاج فی اشکل العلوم الضعیفة
الی المعلم عسر الحصول بدونه لا امتناعه بدونه علی ما هو المدعی والظاهر انه مدعاهم عدم الوقوع دائما علی ان یکون قولهم
لا شیء من النظر بمفید بدون المعلم سالبة دائمة لا سالبة ضروریة اذ لا امتناع عقلا فی الحصول بدون المعلم فیکون
دعوی اهل الحق فی مقابلته اعنی قولهم النظر یفید العلم بدون المعلم مطلقة عامة بناء علی ان نقیض السالبة الدائمة
الموجبة المطلقة العامة ومنهم من حمل دعویهم علی السالبة الضروریة فیتوجه علیه انه یلزم ان یکون مدعی اهل الحق موجبة
ممکنة عامة مع انهم یدعون ههنا الوقوع بالفعل فافهم علی ان کثرة الاختلاف اه نقض اجمالی لدلیلهم الاول
بعد منعه یعنی انه لو کان الاختلاف فی شیء دلیلا علی عدم العلم به کما زعمتم لکان الاختلاف فی الاحتیاج الی المعلم کما وقع
ذلک بین الفرق وطال النزاع فیه دلیلا علی عدم العلم بالاحتیاج الی المعلم مع انکم لا تقولون به فالدلیل المذکور جار
فی عدم العلم بالاحتیاج الی المعلم مع تخلف حکم مدعاکم عنه لانکم تزعمون العلم بالاحتیاج الیه وکل دلیل هذا شانه
فاسد وما قیل من ان الجریان مم لان الاختلاف المذکور انما هو فی اشکل العلوم علی ما یقتضیه الدلیل الثانی ولو سلم
الجریان فالتخلف مم لان قولهم المذکور فی قوة ان یقال مباحث الذات والصفات لا نعلم بمجرد النظر بدون المعلم وذلک

وذلک القول سواء کان من مباحث النظر او من الالهیات یجوز ان یدعوا فیه الظن لا الیقین اما الاول فظ واما الثانی فلعدم
کونه من ضروریات الدین وعلی کل تقدیر لا یلزم من عدم العلم بالاحتیاج الی المعلم تخلف مدعاهم مدفوع اما اولا فلانه اذا کانت
هذه المسئلة من الالهیات تکون من اشکل العلوم علی انه طال النزاع فیه بینهم بحیث بذلوا انفسهم دون امامهم وعرضه فیکون
من اشکل العلوم عندهم وعلی کل تقدیر یجری البرهان فیه جدا واما ثانیا فلانهم ادعوا الیقین فیما عدا الالهیات وفیها ایض مع
المعلم فان کان هذه المسئلة من مباحث النظر فلا شک ان الیقین فیها مطلوب لهم وان کانت من الالهیات فکذا ایض وعدم
کونها من ضروریات الدین لا یقتضی ان یکون المطلوب فیها الظن اذ المطلوب فی مسائل الالهیات الیقین وان لم تکن من
ضروریات الدین واما ما اورد علیهم بان العلم بهذا الحکم لو کان بدیهیا لم یختلف فیه اکثر العقلاء وان کان نظریا لزم اثباته
بنظر مخصوص فیلزم التناقض هذه فوع عنهم کما دفع ذلک عن اهل الحق اما باختیار الشق الاول واما باختیار الشق
الثانی فلا حاجة فی دفع هذا الایراد عنهم الی جعل مدعاهم المذکور ظنیا نعم ذلک الایراد مدفوع عن السمنیة والمهندسین
بجعل مدعاهم ظنیا کما سبق الاشارة الیه لکن این الاسمعیلیة عنهم لانهم سلموا حصول العلم بالنظر فیما عدا الالهیات بل فیها
ایض علی ما سیشیر الیه قوله الآتی فذلک الایراد لا یدفع عنهم الا بما دفع عن اهل الحق فی قولهم کل نظر صحیح فی القطعیات یفید
الیقین باختیار کل من الشقین ودفع محذوره بقی انه اذا کان هذه المسئلة من الالهیات فغایة ما لزم من الجریان المذکور
عدم علمهم بالاحتیاج الی المعلم بدون المعلم فیجوز ان یکون علمهم بالاحتیاج الی المعلم قطعیا وبدونه لا فلا یلزم فیه شیء من
الفساد الا ان یخصوا الاحتیاج الی المعلم فیما عدا هذه المسئلة والحق ان هذه المسئلة من مبادی الالهیات ولا یحتاج
فی هذه المسئلة الی المعلم والیقین فیها مطلوبهم قطعا فالنقض وارد علیهم فالا المص فلا حاجة الی المعلم ای المعلم المعهود
وهو الامام المعصوم الذی یقول به الملاحدة بالاحتیاج الیه بقرینة ان هذه التفریع انما هو لردهم لان ردهم اهم من
رد السمنیة والمهندسین اذ بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فلدفع احتمال الالتباس علی بعض القاصرین نص
علیه ولانه یلزم من ردهم ردهما لان النظر الصحیح اذا کان مفیدا فی الالهیات بدون المعلم فاولی ان یکون مفیدا فیما عداها
وما قیل من انه لا یلزم من عدم الاحتیاج الی المعلم الاخص عدم الاحتیاج الی المعلم المطلق فیجوز ان یحتاج الیه فلا یتم التفریع
لمدفوع بان المدعی ههنا انما هو الاحتیاج الی المعلم المعهود ولم یقل احد بالاحتیاج الیه فیما عدا الالهیات واما الاحتیاج الی
المعلم فی ابتداء التعالیم فلیس من محل النزاع قیل یحتمل ان یراد به مطلق المعلم فیحصل رد السمنیة بابلغ وجه وهو الاوفق
بسیاق کلام الشارح وفیه ان المطلق لیس من محل النزاع ویأبی عنه التفریع ایض ویوهم ایض انما عدا الملاحدة قائلون
بالاحتیاج الیه ولانم ایض اوفقیته بسیاق الکلام لان ما ذکره الشارح من المثال من مباحث اثبات وجوده تع وهو
ظاهر لا یقال کثیر من الالهیات یحتاج فیها الی المعلم کوجود الجنة والنار وتفاصیل احوال یوم الاخرة لانا نقول النزاع
انما هو فی الامور التی یکون للعقل مدخل فیها واما ما لا یکون للعقل مدخل فیها کاحوال القیمة فلا نزاع لاحد فی الاحتیاج
الی المعلم فیها ویؤیده تعبیرهم بالالهیات وما ذکرته من لزوم الاحتیاج فیه الی المعلم انما هو السمعیات نعم بعض السمعیات
ایض مما یمکن ان یکون للعقل مدخل فیه کالارسال والمعجزة والتصدیق بیوم الاخرة لا یحتاج الی المعلم فیها ایض عندنا لان

لان مثل ذلك من فروع مباحث الصفات فكما انه لا يحتاج عندنا فى الاصول الى المعلم كذلك لا يحتاج الى المعلم فى فروعنا ايض
عندنا وان خالفوا فى الكل   لانا نقول اه ليس هذا علة لتفرع قوله فلا حاجة الى المعلم على ما سبق لانه بديهى قطعا الا ان يقال
لم دليس علته ايض لنفى الاحتياج مع قطع النظر عن تفرعه لان التفريع يقتضى ان يكون ما سبق من المص دليلا له ولو كان
هذا ايضا دليلا له يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى وهو مح بل هو علة للجزء الايجابى من الحصر
فى الكلام السابق او لمجموع الجزء الايجابى والجزء السلبى وغاية ما لزم كون هذا الكلام دليلا لنفى الاحتياج ايض بعد كونه
دليلا لملزومه اعنى الحصر فى الكلام لان ما هو دليل الملزوم فهو دليل اللازم قطعا ولعل لهذا اخره الى هذا المقام واما
جعله تعليلا للجزء السلبى فقط من الحصر فى الكلام السابق فمما لا وجه له هذا ثم ان هذا الاستدلال او التنبيه معارضة
لهم بعد منع دليلهم ونقضه وهو الوجه المعتمد فى الرد عليهم هو دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية
المستلزمة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاقيسية الكاملة حصل له
المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل
بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل انتهى اقول ولعل دعوى الضرورة من المص اشارة الى دفع
ما اورد المخالفون ههنا على اهل الحق بانكم زعمتم ان كل نظر صحيح فى القطعيات مفيد لليقين وحله فاما ان يثبت هذا
عندكم بداهة او يثبت بالنظر والكل فاسد اما الاول فلانه لو كان بديهيا يلزم ان لا يختلف العقلاء فيه واما الثانى
فلانه لو كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور وتناقض واجاب اهل الحق عنه تارة باختيار الشق الاول
بناء على جواز اختلاف قوم قليل فى البديهى كالقادحين فى البديهيات وهو الذى اختاره الامام الرازى وتارة باختيار
النظرية وهو الذى اختاره امام الحرمين ولما انكره الامام الرازى عليه بان اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم
به قبل نفسه وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم اجاب المص عنه بانه انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ
بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا ثم قال هو وشارحه ايض وتحقيقه انا نثبت القضية الكلية القائلة
كل نظر صحيح فى القطعيات مفيد لليقين وحله بمشخصة اى قضية شخصية حكم فيها على جزء معين من افراد النظر فنقول
النتيجة فى كل قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حق قطعا وهذا مبنى قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى
فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى
فبديهية بلا شبهة فيها وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد
العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الا الى تصور
الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية
الكلية الاعلى العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم
بافادة العلم على هذا النظر الجزئى دون الكلية وذلك جائز لاختلاف العنوانين المشخصة والكلية فيجوز اختلافهما

اختلافهما فى الضرورية والنظرية فان الحكم البديهى مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشئ بكونه نظرا كما
فى القضية الكلية غير تصوره باعتبار ذاته المشخصة كما فى القضية المشخصة فيجوز ان يكون المشخصة ضرورية
والكلية نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه وتلخيصه انا نثبت الكلية بالشخصية ضرورية ويجوز ان
يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم يؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيهما فاللازم اثبات هذا النظر
الكلى من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه اذا عرفت هذا فما اشار اليه المص من دعوى الضرورة فى
الوجه المعتمد فالظاهر منه انه اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازى
لانه ادعى الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة مفيد لليقين وحله وهذه القضية الكلية نتيجة القياس الجزئى
البديهى الذى اشرنا اليه وذلك مختار الامام الرازى كما حققه فى نهاية العقول ويحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الثانى
كما هو مختار الامام الحرمين ويكون قوله فان من علم المقدمات اشارة الى الجزئيات الضرورية المندرجة تحت تلك الكلية مثل
ما اشرنا اليه فى تقرير كلام امام الحرمين وتمثيل الشريف بقوله كقولنا العالم وكل ممكن له مؤثر يؤيده وهو اللايق لسوق
كلام المص فى المواقف حيث حقق كلام امام الحرمين لا مزيد عليه وقد بيناه على ان الامام الرازى ادعى الجزئية فى هذا المقام وهى
ان النظر قد يفيد العلم والمص ادعى الكلية ههنا فكيف يكون اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور باختيار الشق الثانى بل الا
لانه ادعى الضرورة فى بعض جزئيات النظر لا فى كل افراده فجعله محتملا بين الاختيارين مبنى على الغفول البين (الى عذ هو الكاتب ى)
وقد قال التفتازانى فى شرح العقايد مجيبا باختيار الشق الثانى ودفع محذوره والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك
لخصوصية هذا النظر بل لكونه نظرا صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم هذا
كلام ولا فرق بينه وبين ما قرره الش قطعا وان غفل عنه الفاضل المحشى بقى ان المثال الجزئى اعنى بداهة افادة
هذا النظر الجزئى ههنا كما فى قول الش المذكور وفى كلام المص ايض على ما اشرنا اليه وفى توجيه كلام الامام الحرمين وامثاله من الجزئيات
الكثيرة كيف يكون مفيدا للعلم بالحكم الكلى بداهة او كسبا وهل هذا الا استقراء ناقص لا يفيد الا الظن اجيب عنه
بان مشاهدة الحكم فى جزئيات كثيرة يوجب فيضان الحكم الكلى فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او خاصة
له لكونها متماثلة الافراد فما يكون حكما لفرد يكون حكما لاخر قطعا كما فى قولنا كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما فى حكمه
مما كان افراده متجانسة كما فى قولنا كل حيوان ان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الاطلاع على جميع الافراد غير ممكن
فيجوز ان يكون حكم بعض الافراد فيه مما لا يطلع عليه مغاير الحكم ما اطلع عليه بان ينضم الى الجنس هناك فصول موجبة
لتحرك الفك الاعلى كالتمساح ولا شك ان ما نحن فيه من قبيل الاول لكون افراد النظر الصحيح متماثلة قطعا فمشاهدة
الافادة فى بعضها توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلى بداهة او كسبا فظهر من هذا ان الاستقراء فى افراد
الانواع والفصول والخواص تام وفى افراد الاجناس وما فى حكمها ناقص اذا لم يطلع على جميع الاحكام الافراد كما
قررناه واما اذا اطلع عليه فهو استقراء تام ايضا مثل قولنا الجسم اما حيوان او نام او جماد والكل متحيز لان الجسم

جضوركم فالقول بان دعوى المص الضرورة فى نتيجة هذا القياس تدل على انه اختار الشق الاول كما اختار الامام الرازى من سقط لا الشق الثانى كما امام الحرمين سقط

بٰ باختيار الشق الاول فقط واما الش فقد اشار الى الجواب صح

غلط عن النادم

حضوركم

١٠

لايخرج عن هذه الاوصاف الثلثة ولذا جعلوا مثله قياسا مصنفا وهم وان سلموا اه يعني انهم لا يسلمون حصول العلم
في المعارف الالهية بدون المعلم بناء على ان ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد فيه مقدمات ضرورية تناسب
العلم بذاته وباحوال ذاته تستنتج منها بالنظر فلا بد هناك من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين العلوم المتعلقة بما
لاحظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل مادة النظر في المعارف الالهية ولئن سلم انهم سلموا ذلك لكن
قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم بناء على ما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة
بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم يجب الامتثال لامره على ما قاله النبي
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا
كافرين وكان قولهم غير مقبول بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امتثالهم لامره فعلى هذا لا يكون
الدليل حجة عليهم بل هو اقامة البرهان في غير محل النزاع هذا ظاهر كلام الشارح وهو يقتضي ان الكل سلموا حصول العلم
بدون المعلم لكن حرروا مرادهم بما ذكر وهو مقتضى كلام ناقد المحصل حيث اول مرادهم جميعا بما ذكر وقال في المواقف
وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته
تستلزم نتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل الايمان به في الدنيا كالمأخوذ من غير
النبي فانه لا يتم به الايمان انتهى فقد حصل كل من التسليم المذكور والقول بالنجاة بالبعض منهم فاندفع ما قيل من ان الحكم
بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد بل هو تاويل
ناقد المحصل او على سبيل ان لا يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة اه قلنا اه انتهى اما على ما في المواقف فظاهر لان ما ذكره القائل من العبارة يقتضي ان
يكون كل من التسليم المذكور والقول بالنجاة مشكوكا وذا بينا في صريح المواقف واما على ما قررناه اولا اخذا من الشرح
الجديد فلان الشارح ما قطع في التسليم المذكور كما قررناه ثم قطع في القول بالنجاة على ما حرره صاحب ناقد المحصل فالعهدة
عليه لا على الشارح مع انه اليق بالورود بقوله قلنا فعبارة الشارح اجمع واحق من عبارته ثم تقريره لا يوافق تقرير المواقف
وذا غير ملتزم له فليس على عبارته غبار الا ان قوله قلنا اه لا يلايم سياقه بحسب الربط اللفظي وامره هين
قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما والدليل القاطع على هذه الكفاية المتيقنة اجماع هذه الامة على حصول
النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والايات الآمرة بالنظر في معرفة الله تعالى متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة
من غير ايجاب التعليم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الايات طريق آخر للرد عليهم كذا
في شرح المواقف قال المص وعلى ان للعالم صانعا اي موجدا قديما لم يزل في الماضي ولا يزال في الآتي صفتان
كاشفتان الاولى منهما لدفع احتمال ان يراد من القديم معناه اللغوي اعني العتيق الذي لا يدري اوله اذ لا يلزم منه القديم
بالمعنى الاصطلاحي المراد هنا وكل من قوله لم يزل ولا يزال محمول على السالبة الدائمة ولذا جعلوهما مترادفين في الازلية
والابدية ومثل لم يزل عادة القرآن الا يرى الى قوله تعالى لم يلد ولم يولد وغير ذلك فلا يرد ما قيل ان الاولى ان يقول

ان يقول لما يزل والحق ان كلمة لم اعم في الاستعمال من لما بل المناسب للاستعمال في شان الباري تعالى كلمة لم فافهم
والظاهر انه لا حاجة ههنا الى قوله ولا يزال بناء على ان البحث ههنا انما هو في المبدأ ولان الاستدلال الآتي انما
يدل على الازلية دون الابدية الا انه لما كان متعارفا في الابدية اورده للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه بل نقول هذه المقدمة غير تام وانما تتم في القدم بالذات لا في غيره على ما اشار اليه المولى الخيالي فصرح به لئلا
يتوهم خلافه والحق ان قوله لم يزل اوهم مع قوله ولا يزال يخصص القديم ههنا بالقديم بالذات وهذا مقتضى
استدلال الشارح ايضا ههنا فكما ان قوله لم يزل ولا يزال صفتان كاشفتان كذلك قوله واجبا وجوده لذاته
ممتنعا عدمه اه ولا يلزم في الصفة الكاشفة ان تدفع احتمال ما هو خلاف الواقع في الموصوف بل هي لبيان حقيقة الموصوف
فقط حسب ما امكن ويدل عليه ان مآل الاستدلالين في القولين واحد كما لا يخفى على المنصف فما قيل من ان المراد ههنا
بالصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم
والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهي الى محدث قديم دون ان يقول قديما
وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهي الى الواجب انتهى فمنظور فيه جدا لان مآل الاستدلالين واحد فما اغفل عنه والعجب انه بنى
ههنا اتيان قوله ولا يزال على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه مع ان هذه المقدمة لا تتم الا في القديم بالذات ثم ان المصرح
في المواقف وشرحه ان الاستدلال المذكور قائم على اثبات الواجب الوجود بذاته وجعل المص والشريف الازلية والابدية
لازمتين له بحيث لا يحتاج اثباتهما الى برهان آخر ومثله في شرح المقاصد ايضا فلو سلم ما ذكره في ظاهر عبارة المص
لكنه يأبى عنه الاستدلال المذكور قطعا نعم هو اعم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات والحوادث
سلسلة واحدة غير بديهي فيجوز ان يكون هناك سلاسل كل منها ينتهي الى كل واجب لذاته وان كان واجب الوجود لذاته
في نفس الامر واحدا قطعا ولذا اشار بعده الى نفي خالق سواه والى نفي المثل والشريك [illegible]
ظاهر قوله لا خالق سواه ينفي الواسطة ايضا كما فصله الشارح هناك لكن ذلك لا يدل على ان المراد بالصانع القديم مطلق
واجب الوجود كما توهم والا لزم استدراك صح بعد قوله واجبا وجوده لذاته فما هو جوابه فهو جوابنا والحق ان المص لم يحترز
ههنا عن شائبة التكرار والاستدراك بل اشار الى ما هو الثابت عند اهل الحق ولم يبال بالتصريح بما علم بطريق الالتزام
كما هو عادة السلف ولو في المتون الوجيزة واستدل القوم اه استدل المص عليه في المواقف باربع صور بحدوث
الجواهر وامكانها وحدوث الاعراض وامكانها وفصلها بعض التفصيل واعترض عليه الشريف بان ما ذكره تطويل ورجوع
بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وهو مخالف لما عليه المتكلمون من ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث
وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا ثم اشار الى ما ذكره الشارح وحاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين
القاطعة وكل حادث له محدث اي موجد موجود مغاير له اما الاول فلضرورة امتناع ترجح الممكن بنفسه الى جانب
الوجود من غير مرجح هناك واما الثاني فلبداهة ان مفيد الوجود لا بد وان يكون موجودا في رتبة الايجاد واما الثالث
فلبداهة استحالة كون الشيء مؤثرا في نفسه لاستحالة تقدم الشيء على نفسه بداهة وهذه الكبرى بديهية كما ترى

وان ذكر بعض التنبيهات البديهية وذكر اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها ببعض
الاحوال ولا حاجة اليه الى محله فقد ثبت بهذا الدليل ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث اذ الموجود
منحصر فيهما فان كان قديما ثبت المط اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله محدث اخر بحكم الكبرى المذكورة
وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى السلسلة الى موجود قديم والاولان محالان فتعين الثالث
فلك ان تقول وهو المط او نقول هذا خلف لان ثبوت القدم على تقدير الحدوث خلاف المفروض فتعين كونه قديما وهو
الشق الاول وعلى كل تقدير ثبت ان للعالم صانعا قديما واجبا وجوده لذاته يستند اليه جميع الحوادث والقول بان الثابت
بهذا الدليل هو ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة واما كونه واجب الوجود بالذات
فيثبت فيما بعد ليس بشيء اما اولا فلان هذا البرهان للمتكلمين وهم لا يقولون بالقديم ما عدا الواجب تعالى وصفاته
وان لم يقل كثير منهم بصفاته تعالى ايض فالقديم الذى ينتهى اليه سلسلة الحوادث كما افاده البرهان لا يكون الا قديما بالذات
عندهم ولا معنى للواجب الوجود بالذات الا هذا واما ثانيا فلانه لو لم يكن ذلك المنتهى قديما بالذات بل كان قديما
بالزمان وجوز التاثير فيه ويلزم اما الدور او التس او الانتهاء الى واجب الوجود لذاته كما اشار اليه فى الدليل الانى
فالظاهر ان الدور والتس ههنا شاملان لهما ايض وقد اعترف القائل بانه يجوز ان يجعل دليل اثبات الصانع على مسلك
الامكان واما ثالثا فلانه قد تكرر فى كلامه ان الاستناد ههنا اعم من ان يكون ابتداء او بالواسطة فان اريد بالواسطة
ما كان حادثا فهو فاسد للزوم الدور او التسلسل فيه كما هو صريح البرهان وان اراد به ما كان قديما فهو مع كونه غير ثابتة
عند المستدلين بالدليل المذكور نقول اما ان يجوز فيه التاثير اولا وعلى الثانى يكون واجبا لذاته وعلى الاول يلزم
الانتهاء اليه دفعا للدور والتسلسل المشار اليهما فى الدليل وعلى كل تقدير فهذا الدليل وما يضاهيه من مسالك الاربعة
الاخرى كما يثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده ويمتنع عدمه يثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة براسها انتهى
~~او قد جعل هذا الكلام لذلك للمسالك الخمسة المذكورة هناك هذا المسلك~~ الذى نقله الشارح فراجع ثم ان هذه
الشقوق الثلثة التى اشار اليه الشـ فى الاستدلال مبنى على كون المراد بالعالم كل فرد من افراده كما هو الظ ولو كان
المراد به مجموع ما سوى الله من اجزاء العالم فيحتمل ان يكون الموجد نفسه او جزئه من غير لزوم احد المحذورات التى بسطها
وان كان كل منهما فاسدا ايض اما الاول فلاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله وصحح نعم احتمال كون الموجد
معدوما بط بداهة على كل تقدير ضرورة ان مفيد الوجود لابد وان يكون موجودا فى مرتبة الايجاد فما قيل من ان
احتمال كونه عينا بط بداهة واحتمال كونه جزءا مندرج فى احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج فى
الحادث المستلزم للدور الباطل لتوقف الكل على الجزء قطعا ومن البين ان الجزء على ذلك التقدير متوقف على الكل الذى
هو العلة فيلزم الدور الباطل فالمقدوح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى بحث الحدوث
فما لم يكن ابطال الدور والتسلسل جزءا منه فالايراد عليه بذلك ناش من اشتباه احد البرهانين بالاخر انتهى ناش
من الغفلة فى تحرير المراد من العالم ههنا وتلك الاحتمالات على تقدير ان يكون العالم اسما للكل وان كان مذهبا م

كهنوى م

وأما كونه واجبا وجوده لذاته فاه مستدرك اذ قد بينا الوجه فيه فى القول السابق فتذكر منه

واما الثانى فلاستحالة كون الشىء علة لنفسه

كفوى م

١٦٥

مرجوحا ثابتة ولا نم ان احتمال كونه كلا وح مندرج فى الدور الباطل المشار اليه ههنا بل مال احتمال كونه كلا وعينا
واحد وان بطلانه انما كان من اجل استحالة كون الشىء علة لنفسه لا من اجل لزوم الدور المأخوذ ههنا فالاحتمالات
المذكورة غير بعيدة وان كان هذا مندفعا عن الش كما حررناه اذ لو لم يكن اى ذلك الصانع القديم الذى ثبت
من قبل واجب الوجود بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات بالانحصار
العقلى البديهى وكلما كان ممكنا كان حادثا اذ لو لم يكن حادثا لكان ممكنا قديما فوجوده اما برجحان الممكن بنفسه الى
جانب الوجود من غير مرجح او بتاثير مؤثر فيه والاول ح بداهة والثانى ح مستلزم لتحصيل الحاصل اذ لا اول لوجوده
ح حتى يظهر تاثير المؤثر فيه فتاثير المؤثر فيه ليس الا تحصيل الحاصل وهذا معنى قوله لان القدم ينافى التاثير فيه عندهم
فلذا قالوا كل ممكن حادث ولا شىء من الممكن بقديم وبالعكس فينتج من الاقتران الشرطى ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن
واجبا بالذات كان حادثا واذا كان حادثا كان محتاجا الى المحدث قطعا على ما يشير اليه قوله فيحتاج الى المحدث فينتج ايضا
لو لم يكن واجبا بالذات لكان محتاجا الى المحدث وهو ح حيث يلزم ان لا يكون ما فرضنا منتهى الحوادث منتهيها وهل
هذا الا اجتماع النقيضين ويلزم ايض كون القديم غير قديم اذ المحتاج الى المحدث لا يكون قديما قطعا وفى قوله فيحتاج
الى المحدث اشارة الى ان البرهان المذكور مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا على الاختلاف بينهم وتلك الاشارة مستفادة من التفريع المذكور بناء على ان تعليق
الحكم اعنى الاحتياج ههنا على المشتق اعنى قوله حادثا يفيد علية المأخذ فافاد ان علة الاحتياج هى الحدوث وحده
او مع الامكان بناء على ان كل حادث فهو ممكن ايض وبالعكس فعلية الحدوث لشىء يستلزم علية الامكان لا لمجرد الامكان
كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين وقد اشار الى هذا المسلك ايضا بقوله ولو جوز التاثير اه واما ما قيل استدلاله
بقوله لان القدم ينافى التاثير فيه عندهم ينافى كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه اى البرهان
المذكور لا يتم الا بهذه المقدمة هى ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر كما اعترف به البعض انتهى يعنى ان الملازمة فى قوله وكلما كان
ممكنا كان حادثا لا تتم الا بالمقدمة المذكورة وهى تقتضى كون علة الاحتياج الحدوث فقط فما يكون منافيا للمبنى البرهان
اعنى تلك المقدمة المذكورة يكون منافيا ايض لكون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث لانه ح يرد البرهان فضلا
عن كونه مبنيا على مسلك الحدوث هذا غاية توجيه كلامه فليس بشىء اذ لا حاجة فى تقرير البرهان المذكور الى اخذ
المقدمة المذكورة ولو سلم فالمراد بالممكن فى تلك المقدمة الحادث لا غير لما عرفت من انه لا شىء من الممكن بقديم عندهم
وبالعكس ولو سلم فكل ممكن انما يحتاج الى المؤثر عندهم فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ماهيته لا تفى
بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة كما اشار اليه الشريف وعلى التقدير بن فلا ينافى تلك المقدمة قوله لان
القديم اه حتى يلزم ما ذكره ولو سلم فغاية ما لزم كون البرهان مبنيا على شيئين متنافيين يحصل بكل واحد
منهما مسلك فالاستدلال بالقول المذكور لا ينافى كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث بل يحققه هكذا ينبغى
التقرير هذا المقام ولو جوز التاثير فى القديم اه يعنى انه لو منع الملازمة المذكورة المبنية على ان التاثير

كفوى م

قوله فانه اى البرهان اه واما فسرنا الضمير بذلك اذ لا وجه لرجوعه الى الامكان كما يشعر به القرب ولذا قلنا هذا غاية توجيه كلامه منه

فيه تعريض للفاضل المحشى حيث لم يبين مراد القائل ثم رده بوجوه ثلثة ثالثها فاسد جدا وثانيها جار فيه ولو اكتفى بما ذكره اولا لكان احسن منه

في القديم يستلزم تحصيل الحاصل كما اشير اليه بقوله لان القدم ينافي التاثير فيه عندهم بان يقال لانم استلزام ذلك تحصيل
الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتاثير وهم هو مم لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وجوز
التاثير فيه بناء على المنع المذكور ولتم الدليل المذكور بتغيير بعض مقدماته اعني قوله كلما كان كا نحادثا الى قولنا كلما جواب قوم
كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت ايضا كونه واجبا لوجود بالذات مع القول بان احتياج
الممكن الى العلة هو الامكان كما هو مسلك بعض المحققين من المتكلمين كالآمدي ومن تبعه ممن يجوز استناد القديم الى المختار
هذا وتحقيق التجويز المذكور ان التاثير له معنيان احدهما الاحداث الموجب لسبق العدم على الوجود المتاثر ولا يوجد
هذا المعنى الا في آن الحدوث وثانيهما ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال
البقاء والا لكان وجود الحادث برجحانه الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو بط بداهة فلا بد هناك من ترجيح
يرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتاثير بالمعنى الاول وبالجملة فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعد من الازمنة مستند اليه ايض والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له
على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد
دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فمن قال ان التاثير في الباقي
تحصيل للحاصل فقد وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما بط ومن قال ان التاثير اذا
كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايض بط لان التاثير في
ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد كذا في شرح المواقف اذا عرفت هذا فاعلم ان
الآمدي ومن تبعه جوزوا استناد القديم الى المختار وقالوا سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فكما ان سبق
الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم وح جاز
ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر
بحسب الذات وقالوا ان الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي في حال
بقائه محتاجا الى المؤثر كذلك القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الى المؤثر كذا في المواقف وعلى هذا يكون
قوله ولو جوزناه اشارة الى مسلك آخر لبعض المتكلمين القائلين بانه تعالى فاعل مختار مع اشارة ما الى مسلك الحكماء
القائلين بانه تعالى فاعل موجب في اثبات كونه تع واجب الوجود لذاته وليس المراد منه بيان مسلك الحكماء
اذ يأباه كون الكتاب من كتب المتكلمين الا ان يقال اشار اليه تطفلا وتنبيها على ان هذه المسئلة مما اتفق عليه
العقلاء قاطبة هذا وآما ما قال الفاضل المحشي من ان الدليل المبني على التجويز المذكور يثبت كونه واجبا لوجود
بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا
مسلك الحكماء لان مسلكهم انما هو بوجود ممكن ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايض ثم قال لا يقال التاثير في

في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكروا من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق
جمهور المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبني على مسلك الامكان مسلكهم في
اثبات الواجب تعالى لانا نقول هذا مبني على ما سيجيء منه من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة
الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لا بالاختيار بل لا يدفع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي
الامكان الشامل للصفات القديمة والحوادث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته
الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله تعالى بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها ببراهين لا الحدوث
قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث اليه تعالى فلا اشكال في تجويز المتكلمين التاثير في القديم ولا في بناء برهانهم
على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختياره في اثبات وجوبه ايض لتغاير المطلبين
انتهى ففيه بحث آما اولا فلان اول كلامه متناقض مع آخره لانه صرح اولا بان اللازم من هذا الدليل المبني على
التجويز المذكور ثبوت واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن هو الامكان وصرح
في آخره بان المطلبين متغايران فلو كان المطلب هنا اعني اثبات وجوب الوجود لذاته مبنيا على مسلك الامكان
دون الحدوث لم يكن فيه باس ولا يخفى ان الظاهر هو هذا فالدليل المبني على التجويز المذكور يثبت واجب الوجود
بامكان العالم لا بحدوثه وان كان بعض الممكن حادثا على هذا التقدير وآما ثانيا فلان الصفات القديمة
عند من يثبتها ليست صادرة عن الباري لا بطريق الايجاب كما صرح به شارح المقاصد فلو لم يكن الباري
تعالى مؤثرا فيها يلزم ان يكون واجبة بالذات ولم يقل به احد ومن البين انها لا تكون معلولة لغيره تعالى فالكل
من مثبتي الصفات اتفقوا على انه تعالى مؤثر فيه فما معنى قوله ح ولو جوزنا التاثير المشعر بكونه احتمالا ضعيفا
بل مفروضا على انهم تحاشوا عن اطلاق لفظ القديم عليها مع انه على ما ذكره يكون قوله ولو جوزناه من قبيل الجمع بين
المسلكين اعني مسلك الحدوث فيما عدا الصفات ومسلك الامكان بالنظر اليها فالحق ان ما ذكره وان
كان صحيحا في نفسه لكن يأبى عنه عبادته هنا من وجوه ويأبى عنه السوق ايض فالوجه فيه ما اشرنا اليه
مع اشارة ما فيه الى مسلك الحكماء كما ذكرناه ولم يتعرض الش باثبات دعوى امتناع العدم لذاته لانه لازم
لوجوب الوجود لزوما بينا فيلزم من ثبوت الثاني ثبوت الاول   ووجوب الوجود عند المتكلمين اه
اي عند جمهور المتكلمين بقرينة قوله الآتي وطائفة من محققي المتكلمين وسيشير الى بطلان منهجهم ولذا وصف
القائلين بالعينية بانهم المحققون هذا آعلم انهم اختلفوا في ان الوجود عين ذات الوجود او وصف زائد
على ذاته على ثلثة مذاهب آلاول انه عين الذات في الكل اي الواجب والممكن جميعا وقد ذهب اليه الاشعري
وابو الحسين البصري آلثاني انه زائد في الكل وقد ذهب اليه جمهور المتكلمين آلثالث انه عين الذات في الواجب
زائد عليها في الممكن وقد ذهب اليه الحكماء ومحققو المتكلمين وهو التحقيق عند الش وآما العكس اعني كونه عين
الذات في الممكن زائدا في الواجب فلم يقل به احد ولكل منهم ادلة على مدعاهم وهي ممنوع على ادلة مقابليهم

ذكرت في المطولات والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اتصافها بالوجود او العدم على ما حقق
في بحث الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اتصافها بالوجود او العدم على ما حقق في بحث الماهية من ان الماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها وهي التي ينضم الوجود
اليها وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض كما اعترض بذلك على القائل بانه زائد
واستدل به اي بلزوم التناقض المذكور على العينية فيتجه عليهم اي على القائلين بالعينية انه كما انه يلزم التناقض
على تقدير الزيادة على ما زعمتم وان كان ذلك مندفعا كذلك يلزم على تقدير العينية اذ لا يتساوى وجود
الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته لانه اذا كان الوجود عينه لا يمكن عدمه والا لم يبق ماهية الممكن هنا مع ان
الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته ويكون كل منهما مستفادا من علة خارجية اجابوا
عنه بانه ليس مراد الاشعري من الذات ههنا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء حتى يلزم عليه ما ذكر بل
مراده من الذات هويته بمعنى انه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم
القائم بالجسم او كل منهما هوية تقوم الاولى بالثانية بل هوية واحدة هي هوية الموجود وان كان مفهوم
كل من الماهية والوجود مغايرا للمفهوم الاخر وانما ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني اذ لو كان الوجود
ح صفة زائدة على الماهية فاما ان يكون عروضه لها في الخارج وهو مح ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء
في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فيلزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل عروض الوجود
لها فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف ويلزم تقدم الشيء على نفسه ايض ان كان الوجود السابق عين
الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك ويتسلسل ومع امتناعه فلابد هناك من وجود لا يكون بينه
وبين الماهية وجود اخر قطعا واما ان يكون عروضه لها في الذهن وهو ايض مح اذ ليس للماهيات وجود ذهني
عنده فاذا لم يكن عارضا لها لا في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر بل يكون
عين الماهية الموجودة ولذا قال المص والشريف ههنا فاذن النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا
ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه
ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه واعترض عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض في المفهوم وانما نزاعهم
في كون التعقل بحصول الشيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فغاية الامر انهم لا يقولوا الوجود زائد
في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا انه زائد ومشترك عقلا وفي العقل بمعنى ان العقل يفهم من
احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود مشترك وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرناه هذا وما قيل عليه نصرة للمص من ان الوجود

ممنوع م

اي اجابوا عنه بما اجابوا
وحققه المص بما ذكر
ههنا منه

الوجود في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني وليس له قسم اخر يسمى بالوجود التعقلي دون الوجود الذهني
فليس بشيء اذ لا ينكر واحد بالوجود التعقلي كما بسطه التفتازاني الابرى الى الايات الدالة على العلم والتعقل مثل قوله
تعالى ان في ذلك لايات لقوم يعلمون ولقوم يعقلون وغير ذلك فلو كان الوجود منحصرا في الوجود الخارجي والذهني
لزم على هؤلاء الائمة المنكرين للوجود الذهني انكار تلك النصوص القاطعة وحاشاهم عن ذلك وايض لا ينكر احد من
المتكلمين حصول الاشباح والامثال في الاذهان وقد اعترف به القائل ايضا في اخر مبحث الحدوث وبالجملة لا يلزم على هؤلاء
الائمة القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون والقول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كما زعمه القائل المذكور
نعم نقول نصرة للمص المراد من الماهية التي يزيد عليها الوجود هي الماهية من حيث هي هي كما حررناه اولا فتلك الماهية لا يكون
لها الا وجود ذهني اذ الموجود في التعقل لا يكون الا الماهية من حيث هي هي فحين انكروا الوجود الذهني يلزم ان لا يكونوا على
بصيرة في دعويهم الا ان يقال قيد الحيثية فيها احتراز عن اتصافها في الخارج بالوجود او العدم ومن البين انه لا يلزم
من ذلك حصولها في الذهن بحقيقتها لجواز ان تكون متعقلة مع قطع النظر عن الوجود والعدم في الخارج كما اشرنا اليه
والحاصل انه كما ان الكلام الشيخ الاشعري ومن تبعه ممن ذهبوا الى العينية منكرين للوجود الذهني محمل كما اشرنا اليه وحققه
المص كذلك الكلام اتباعه الذين ذهبوا الى الزيادة مع انكارهم الوجود الذهني محمل ايض فتسليم الاول ورد الثاني
كما اشار اليه المص ليس بموقع من القبول هذا واعترض عليه الشريف بانه كما ان اتباعه لم يكونوا على بصيرة في دعويهم
كما جزم به المص كذلك التوجيه المذكور لمذهب الشيخ كما صدر عن المص وامثاله لم يكن من البصيرة في شيء لانما ذكروه
في التوجيه يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون
هوية الموجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر
كما حرروا بذلك مراد الشيخ لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالموجود بالهوية ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايض لم يكن
لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا يشك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد
والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر
مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهية المعينة كما هي ذات السواد وماهيته فمم انتهى يعني ان الظاهر ان
الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية والمعقولات الثانية زائد في الممكن فان قلت يلزم على ما ذكره الشريف
ان يكون الوجود زائدا في الواجب ايض مع انه مخالف للتحقيق قلت لا يلزم ذلك لان التحقيق ان صدق الحمل قد يكون
بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد
مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانسان مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زائدا على خصوصية ذاته فذاته مع موجود بذاته من غير
افتقار الى امر اخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود

لها كذا في حواشي التجريد وسيجيء تحقيق هذا الكلام ايضا واقول هذا اي اعتراض الشريف نزاع قليل الجدوى اذ ليس
مراد المص من تحرير مراد الشيخ بان هوية الوجود عين هوية الموجود في الخارج وان ما صدق عليه احدهما عين ما صدق
عليه الاخر ان الوجود موجود خارجي كالموجود من غير تمايز بينهما فيه اذ لا يقول به عاقل فضلا عن مثل الشيخ الاشعري
بل مراده انه ليس هنا الا هوية واحدة وهي وجود الماهية فما صدق عليه الوجود يصدق عليه الماهية وبالعكس
ومن البين انه لا يلزم من ذلك كون الوجود موجودا حتى يرد عليه ان دليل الشيخ انما يدل على عدم تمايز الوجود والموجود
في الخارج ولا يلزم من ذلك ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود بل فحوى دليل الشيخ على ما حققه المص
لا يأبى عن القول بان الوجود في الممكن من الاوصاف الاعتبارية ويدل على ما ذكرنا ان الشيخ الاشعري ادعى ان التكوين
عين المكون مع ان التكوين عنده من الامور الاعتبارية فحقق التفتازاني في شرح العقايد بان مراده من العينية
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين ونحوه فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ثم قاس هذا على ما قال ان
الوجود عين الماهية في الخارج فانظر حال التكوين مع المكون وادعاء العينية فيه وقياسه على حال الوجود مع
الماهية فالحق ان ما ذكره الشريف غير خارج عما اراده الشيخ هذا ثم اعلم ان من جملة ادلة الشيخ على مدعاه انه
لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان له وجود اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وننقل الكلام الى
وجود الوجود ويتسلسل الوجودات واجاب عنه القائلون بزيادة الوجود مطلقا او في الممكن بانا لا نم
الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا فانما المستحيل اتصافه به مواطاة وان سلم ان للوجود وجودا فقد يكون وجود الوجود
عين الوجود لا زائدا عليه وكذلك قدم القدم وامثاله من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة
فان كل وصف بنحو الغير فهو زائد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه مثلا نقول كل مفهوم مغاير للقدم
فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم
بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذا الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر
زائد عليه الا يرى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء
بذاته لا بقيام ضوء اخر به وتحقيق هذا الجواب التسليمي انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لو كان التقدم او التاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه
بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون وجوده واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه
قلنا لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود
بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر بوجود يقوم به عقله هذا
عصارة ما في المواقف والمقاصد وشرحيهما فما قيل ههنا من ان القائلين بزيادة الوجود في الكل او في الممكن

الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى
الاول فانه يتجه عليهم انه ان كان موجودا بوجود اخر زائد عليه ننقل الكلام اليه ويتسلسل الوجودات والا لكان كل وجود
واجبا بالذات فلهم ان يختاروا الثاني ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم كونه واجبا بالذات لان معناه
ان الوجود مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ولا كذلك في تحقق الوجود بنفسه فغايته عدم افتقاره
الى وجود اخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم
من غير مخلص عنه ان الوجود الخارجي لا يعرض المعدوم في الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج وهو باطل
قطعا ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وغيرهم من المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الى الثاني
ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق انتهى ثم فرع على ذلك اعتراض الشريف على الاشعري
كما نقلناه مفصلا ودفعناه دفعا محققا ففيه ما فيه اما اولا فلانا لا نم الاختلاف منهم في انه وصف حقيقي موجود
في الخارج او امر اعتباري لا وجود له الا في الذهن بل الظاهر انهم اتفقوا على الثاني الا يرى الى الجواب الذي نقلناه من
المص عن طرفهم عن استدلال الشيخ على بطلان القول بالزيادة حيث اجابوا اولا بان الوجود من المعقولات الثانية
ثم تنزلوا عن ذلك واجابوا ثانيا بانه لو سلم ان الوجود موجود لكن لا يلزم من ذلك التسلسل الذي الزم الشيخ
لان وجود الوجود عين الوجود ومن البين انه لا يلزم من ذلك جزمهم بان الوجود وصف موجود في الخارج كما لا يخفى
على من له ادنى ممارسة بطبع البحث واما ثانيا فلانه لو سلم ان اكثر المتكلمين ذهبوا الى انه وصف موجود في الخارج لكن
لا نم ان الاتجاه المذكور لا مخلص لهم عنه لانهم وان انكروا الوجود الذهني لكن لا ينكرون وجود الماهيات في التعقل
فمن اين يلزم عليهم عروض الوجود للماهيات في الخارج حتى يكون قولهم باطلا ويكون القول بالوجود الذهني وعروض
الوجود للماهية في الذهن حقا وتحقيقا ومن هذا ظهر ان المص والشريف لم يتفطنا في هذا المقام حيث اجابا عن
طرف جمهور المتكلمين بالجوابين المذكورين الثاني منهما مبني على القول بعروض الوجود للماهيات في التعقل كما اشرناه
اذ عروضه للماهية في الخارج باطل ثم اعترضا بعده على القائلين بالزيادة من متأخري الاشاعرة الذين انكروا
الوجود الذهني بانهم لم يكونوا على بصيرة في دعويهم اعني القول بالزيادة فالحق انه لا يلزم من انكار الوجود الذهني
انكار الوجود التعقلي كما نقلناه عن شرح المقاصد وان الجواب الثاني الذي عن طرفهم عن دليل الشيخ مبني عليه فهما بعد
تسليم ذلك اعترضا في اخر المبحث عليهم مع ان دفاعه عنهم بما اشار اليه اولا هذا فان قلت فعلى ما حققته من توجيه
كلام الشيخ وغيره يلزم ان يرتفع النزاع بين الفريقين اعني القائلين بالزيادة والقائلين بالعينية قلت لا بأس
فيه وقد قال شارح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل
وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية و
لعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالهوية الاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان

المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من
المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الوجود دون الماهية وبالعكس لا عينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما
بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المباحث يرتفع النزاع بين الفريقين هذا الكلام ففيه تحقيق ايضا لما حررنا مراد
جمهور المتكلمين وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ قد ذل اقدام بعد اقدام والعصمة من الملك الحفيظ العلام
واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من المتكلمين ههنا جمهورهم لا اعم من الاشعري لانه داخل في قوله ومحققي المتكلمين لانا
وان وجهنا كلامه في القول بالعينية لكن ذلك انما هو في وجود الممكن لا في وجود الواجب كما اشرنا اليه ايضا ونقض
العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير للماهية للذات الموصوفة به لامتناع علية الشيء لنفسه والظاهر
ان هذا الوجود عندهم وصف اعتباري كما حققناه ومن البين ان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما اتفقوا
عليه والعجب مما قيل ههنا من انه لا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه
اكثر المتكلمين انتهى لانه قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه ثم لو سلم ما ذكره فلا فائدة في مثل هذا الكلام لان غرض
الشارح ههنا انما هو نقل مذهبهم حقا او باطلا وان اشار الى الثاني في اخر البحث فالصواب ان يقال في تقريره سواء
كان الوجود عندهم وصفا حقيقيا او اعتباريا اذ الكل يحتاج الى علة كونه عين وجوده الضمير راجع
الى الذات من حيث هي هي كما هو مراد المتكلمين اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي عبارة عن الماهية المشخصة
الموجودة كما هو عند الاشعري لاستلزامه عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا
يلزم ان يكون لها وجودا فالمراد كون الذات من حيث هي هي عين الوجود ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى
اقتضاء الذات الوجود بحيث يمتنع انفكاك الوجود عن الذات وهو كما يكون بطريق علية الذات كما ذهب
اليه جمهور المتكلمين يكون بطريق عينيه الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة
وهذا كحال الذاتي والعرضي اللازم مع الماهية اذ قد قيل العرض اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية وان كان
تصور الانفكاك ممكنا واما الذاتي فكما يمتنع انفكاكه عن الماهية لا يمكن تصور الانفكاك ايضا فالتصور
والمتصور كلاهما محال لان ههنا بخلاف العرض اللازم فحال الوجود مع الذات كذلك على المذهبين فعند المتكلمين
تصور الانفكاك ممكن وان كان التصور محالا وعلى مذهب الحكماء كلاهما اى التصور والمتصور محالان
فهو اولى بوجوب الوجود واما ما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين
بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غني عن البيان فليس بشيء اما اولا فلان هذا الكلام قضية محمولها
اعم من الموضوع ولو سلم انه تعريف فلا شك انه تعريف لفظي وذا يجوز بالاعم ولو سلم فلا شك ان المقصود منه امتياز
واجب الوجود عما عداه فمن اين يلزم على التقادير المذكورة ان يكون ما هو عين الوجود واجب الوجود حتى يلزم
ما ذكره واما ثانيا فلان المراد بالوجود في التعريف الوجود الخاص بقرينة الاضافة الى الذات ولا كذلك ما ذكره

ما ذكره في الممكن واما ثالثا فلان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية
من حيث هي هي ذهنا وخارجا على انا قد حققنا كلامهم بان الوجود من الامور الاعتبارية عندهم وانه لم يرض به
الشريف وغيره ولكن ذلك الوجود ههنا عند الحكماء قيل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشا الوجوب لا عينه
اقول في هذا الكلام تسامح ايضا اذ المحمول على الوجوب ليس هو العينية بل الكون عينا فافهم ومعنى ذلك
ان كون وجودا خاصا له كانه اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين
الذات القائم بنفسه وحاصل دفعه انه ليس كل فرد من افراد الوجود كذلك بل له فرد قائم بذاته وان كان
سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته اما عند الحكماء فاستغنائه عن محل يقومه سواء كان متحيزا
كما في الجسم اولا كما في المجردات وهذا التعريف شامل للصورة الجوهرية الحالة في الهيولى ايضا لان المحل الذي هو
الهيولى لا يقومها بل الامر بالعكس فظاهر التعريف شامل لها فلا وجه لما قيل من ان المصطلح عندهم استغناؤه
عن موضوع فقط ليندرج فيه الصورة ايضا لانها قائمة بذاتها مستغنية عن الموضوع الذي هو محل العرض
خاصة وان لم تستغن عن المحل واما عند المتكلمين فهو ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت
لانهم فسروا القيام بالغير باختصاص الناعت بالمنعوت بحيث ذهبوا الى تجرد الوجود ههنا والى كونه
قائما بذاته كان القيام بذاته ههنا انه لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله ههنا
عندهم ما عند الحكماء ايضا وهو الاستغناء عن محل يقومه على ما حققناه وقوله غير منتزع عن غيره من قبيل التصريح بما علم
ضمنا لان ما كان قائما بذاته لا يكون منتزعا من غيره والبواقي امور اعتبارية منتزعة عن الغير كما ان قوله قائما بذاته
اشارة الى ان بعض الافراد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير ومال الاشارتين واحد ولا يحصل تلك الاشارة
الا بان يكون المراد بالوجود ههنا معنى مبدأ الاثار الخارجية كما سيفصله لا معنى الكون في الاعيان اذ ما يكون عينا
للواجب انما هو الوجود بالمعنى الاول لا الوجود بالمعنى الثاني اذ لا شك انه عارض وليس للواجب حصة منه على
ان يكون ذاته عينها وان كان ذلك المعنى ثابتا للواجب زائدا عليه وما قيل من ان قوله قائما بذاته احتراز عن حصص
الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية فقد رد بانه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ
فمع كون افراده الحقيقية هنا الممكنات هي الحصص من الكون فيخرج الكل بالقيد الاول يرد عليه ايضا ان الواجب فرد
للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه وان حمل على معنى الكون فمع انه خلاف ما يقتضيه الشارح واستلزامه
الاستدراك ايضا اذ ليس للوجود بمعنى الكون افراد حقيقية وراء الحصص منه في الممكنات يرد عليه ايضا انه ليس
للواجب حصة منه عند الشارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ح ان يكون الذات
عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة مع ان غرض الشارح ههنا وفي حاشية التجريد
جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اوردوه عنهم وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون في الواجب حصة من
الكون في الاعيان وان افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخر ورائها انتهى وستعرف ما في تفاصيل هذا الرد

فانظر والحق على ما ستحققه ان الحصة من الكون وهي الكون مع الكون مع خصوصية لا ينكر في الواجب لانها امر اعتبارى
انتزاعى وكذا تلك الحصة لا تنكر في وجودات الممكنات وان النزاع بين الحكماء والمتكلمين انما هو في معروض تلك الحصة
من حيث ان الحكماء ذهبوا الى ان معروض تلك الحصة في الواجب وجوده الذى هو عين ذاته وفي الممكنات وجوداتها الزائدة
على ذواتها وان المتكلمين ذهبوا الى ان معروض تلك الحصة زائد في الواجب والممكن فعلى هذا يكون حصص الكون
الانتزاعى غير افراده الحقيقية مع بقاء النزاع المعنوى بينهم على ما قصده الشارح فعلى هذا يظهر وجه كلام القائل لان
وجود الواجب الذى كان الكلام فيه ليس حصة من الكون ولا من افراده الحقيقية التى هى معروضات تلك الحصص
ولما كان القول بالتصريح بما علم ضمنا امر قليل الجدوى سلك هذا الطريقة في بيان فائدة القيدين فتبصر بالعينين
وتفصيل ذلك اى بيان ان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة
اى المعلومة الوجود بداهة او كسبا ولو بوجه ما اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود لان
المراد من الانتزاع ان العقل بضرب من التحليل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود ويصفها بان تلك
الماهية موجودة في الخارج في بادى النظر اى قبل التامل والتوجه الى دليل العينية في الواجب والى دليل الزيادة
فيما عداه ولا شك ان ذلك الوجود المنتزع في بادى النظر يكون زائدا في الكل اذ هو حاصل بتحليل العقل تلك
الماهيات الموجودة الى ماهيات ووجود كما اشرنا اليه ولذا قال امر يشترك الجميع فيه وبه اى بذلك الامر المشترك
تمتاز تلك الموجودات عن المعدومات التى لم يحصل ذلك الامر المشترك لها وهو اى ذلك الامر المشترك
بين الواجب والممكنات الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان اذ لا شك انه مشترك بين الجميع في بادى النظر وانما
يتخصص ذلك المشترك في الممكنات اى انما يكون فردا خاصا فيها وانما يتحقق كونه ذلك الامر المشترك
لها وهو اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان اذ لا شك انه
مشترك بين الجميع في بادى النظر وانما يتخصص ذلك المشترك في الممكنات اى انما يكون فردا خاصا فيها او انما
يتحقق كونه فردا خاصا فيها لان هذا الكلام يحتمل لهذين الوجهين ولا وجه لتخصيصه بالاول على ما وهم بالاضافة
الى الماهيات التى ينتزع ذلك الوجود المطلق منها كوجود زيد ووجود عمر لان تلك الوجودات التى هى حصص
الوجود المطلق بل معروضات تلك الحصص وان كانت متخالفة بالحقيقة الا انها لما لم يكن لكل منها اسم خاص
كان تخصصها بالاضافة الى ما ينتزع هو منها والبرهان اى برهان ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك
الشيء او اتصاف ذلك الشيء به امر لا يستغنى عن العلة يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية اى بحيثية
كون الحصص العارضة لها بسبب انتزاع الوجود المطلق من تلك الممكنات ممتازة بعضها عن بعض
بعوارض الاضافة المخصوصة مستند الى وجود خاص بمعنى مبدأ الاثار ويكون تخصيصه اى كونه فردا
خاصا ممتازا عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق بسلب الاضافة الى غيره او بالتجرد عما عداه وانما
دل البرهان على ذلك لانه لو كان تخصيصه بالاضافة فان كانت الى غيره لكان محتاجا الى الغير في وجوده

في وجوده وان كانت الى ذاته لزم تقدم الذات بالوجود على الوجود كما لا يخفى ومن هنا كانت الممكنات في تخصصها
مستندة الى وجود خاص اذ لو كانت مستندة فيه الى ذواتها يلزم تقدم ذواتها بالوجود على الوجود وهو محال
واما ذلك الوجود الخاص فتخصصه انما هو بالتجريد عن الاضافة سواء كانت الى ذاته او الى غيره لئلا يلزم احد المحالين
المذكورين ومن هذا التقرير ظهر فائدة اخذ قوله يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى وجود اه لانه اشارة
الى خلاصة برهان الذى اشرنا اليه وفصله في حواشى التجريد فلا يتوهم ان الاولى ان يقول والبرهان يدل على ان
تخصصه في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته اذ لا معنى للاكتفاء في البرهان المذكور لان البرهان السابق الدال على اثبات الواجب
لذاته يدل على ان كون وجود الممكنات ممتازا بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة مستند الى وجود خاص
ممتاز عما عداه بالتجرد اذ لو كان امتيازه ايض بعارض الاضافة لكان هو مثل وجود الممكن فلا يتم البرهان المذكور
وتلخيصه ان البرهان السابق كما يدل على اثبات الواجب لذاته دل بهذه الحيثية ايض على كون وجوده عين ذاته فانه لما ذكرناه
فاندفع عليه من ان البرهان المذكور انما يدل على كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء
كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه ليس بشيء لانه اذا دل على انه مستند الى
ذات لا يحتاج الى غيره في وجوده ومن البين انه لا يحتاج في وجوده الى ذاته للزوم تقدم الشيء على نفسه وهو محال
بداهة يلزم ان يدل على انه مستند الى ذات وجوده عين ذاته على ان الكلام في الدلالة بالنظر الى الحيثية الممكنات
ومن البين ان وجودات الممكنات انما هى من غيرها وكونها من ذواتها باطل قطعا فاذا دل البرهان على استناد الممكنات الى
امر دل بانضمام هذه الحيثية على انها مستندة الى ذات يكون وجوده عين ذاته اذ لو كان وجوده من غيره كالممكنات
لكان ممكنا ولا يخفى على الفطن ان مآل الوجهين متقارب وان في التوجيه الثانى تعريضا لجمهور المتكلمين حيث غفلوا
عن دلالة دليلهم بمجرد الغفلة عن الحيثية المذكورة على ان الثابت به الواجب الذى وجوده عين ذاته ومن العجب من بعضهم
انه ترك الوجه الثانى وقصر نظره على الاول ودفع بذلك اعتراض القائل المذكور ولا يخفى ما فيه من المقصود ثم ان ذلك
الوجود الخاص عبارة عن مبدأ الاثار كما اشار اليه بقوله وهو الوجود الحق الواجب لذاته حيث وصفه بالحق
وهو الامر الثابت ومن البين ان الوجود بمعنى الكون في الاعيان لكونه عبارة عن المعنى المصدرى لا يوصف بالحق الثابت
ولا بالواجب لذاته ايض فالمراد به ليس الا الذات ومبدأ الاثار وحاصل كلامه ان العقل في بادى النظر ينتزع
من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان وزعم ان لكل حصة منه بان يكون كل واحدة من الماهيات عبارة
عن ذلك الكون مع خصوصية ما كما فسره التفتازانى بذلك ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب
حصة منه في الواقع بل ذاته عين الوجود الخاص بمعنى مبدأ الاثار وان الكون في الاعيان وكذا الحصة منه هناك
امر اعتبارى انتزاعى كما كان ذلك في الممكن ايض ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في الوجودات الخاصة التى هى
مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى فذلك عين الواجب وزائد في الممكن هذا حاصل قوله وانما يتخصص في الممكنات
مع قوله فان قلت وقلت اه وهو حاصل ما في شرح المقاصد ايض ومن خفى عليه هذا المقام واطال في الكلام قال

ولعل الكاتب نسى ههنا البحث الرابع تم

وللك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدا الاثار الخارجية المشتركة في الواقع بين الكل لا في مجرد بادي النظر وغرضه
بذلك تمهيد الرد على الحكيم المحقق على ما في المواقف وعلى الشريف ايضا حيث نصر المحقق في ذلك وما في شرح المقاصد بل على
الشارح ايضا كما سيظهر الكل لكنه مردود اما اولا فلان مبدا الاثار الخارجية عبارة عن الذات فكيف يكون تفسير
الوجود الذي هو الامر الاعتباري واما ثانيا فلان المشترك بين الكل انما هو مبدا انتزاع هذا المفهوم البديهي كما
سيظهر من السؤال والجواب لا مبدا الاثار الخارجية والحق انه لم يفرق بين المبدأين واما ثالثا فلانه جعل هذا
المعنى عرضا عاما مشتركا بين الكل فقد آل بالاخرة الى معنى الكون في الاعيان فالوجه العدول عن تفسير القوم واما
خامسا فلانه بعد المراجعة الى البرهان يعلم اشتراك هذا المعنى ايضا بين الواجب والممكن لانه في الواجب بذاته وفي الممكن
زائد عليه فالوجه ما اشرنا اليه اولا هذا وفي هذا التفصيل اشارة الى ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعي ومعقول
ثان اتفاقا وان وقع النزاع بين المتكلمين في معروض هذا المطلق في الممكنات من الوجودات الخاصة من انها معقولات
ثانية او معقولات اولى كما زعم اكثر المتكلمين في ظاهر كلماتهم فافهم ولا تلتفت الى من قال ان اختلافهم انما هو
في هذا المطلق والى ان هذا الوجود المطلق مشترك معنوي بين الواجب والممكن لاندراج الوجودات المتخالفة
بالحقيقة تحته لا مشترك لفظي كما زعم الاشعري والى انه زائد في الكل كما هو المتفق عليه والى ان وجودات الممكنات
امور اعتبارية ووجود الواجب موجود خارجي لان كون هذا الوجود مستند الكل يقتضي كونه موجودا خارجيا
ضرورة ان مفيد الوجود لابد وان يكون موجودا في مرتبة الايجاد بخلاف وجودات الممكنات فان الموجود هناك
انما هو الممكنات ووجوداتها امور اعتبارية في التحقيق والى ان ذلك الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية كما
زعم الامام الرازي واستدل عليه بان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل لا يتخصص الا بعوارض
الاضافات المخصوصة وما هو كذلك فهو طبيعة نوعية بين افراده والطبيعة النوعية لا تتخلف لوازمها بل يجب
لكل فرد منها ما يجب للاخر لامتناع تخلف مقتضاها فالوجود اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يقتضي
شيئا منهما وعلى الثالث يلزم ان يحتاج الواجب في وجوده الى امر منفصل عنه وهو محال وعلى الثاني يلزم ان يكون
وجود الممكنات غير عارض وهو خلاف الواقع وخلاف ما زعمتم ايضا فتعين الاول فيكون الوجود زائدا في الكل
وحاصل ما اشار اليه في الجواب عنه انا لا نسلم ان الوجود طبيعة نوعية لصحة مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز
ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللازم كالنور يصدق على نور الشمس يقتضي عدم ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب الوجود المطلق عليها
صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة كالانسان
لافراده فلا يكون طبيعة نوعية سواء كان مقولية الوجود على افراده بالتواطؤ كالماهية على الماهيات او بالتشكيك
كالبياض على البياضات وان كان الحق ههنا هو الثاني لكونه في الواجب اولى واشد واقدم منه في الممكن فلا
يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات متفقة الحقيقة

الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية فسواء كان الوجود
كليا متواطئا او مشككا لا يلزم تساوي افراده التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافهما
في العروض واللاعروض وفي المبدائية للممكنات ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج
وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة بما له الى ما ذكرناه انفا وهو انا لا نسلم ذلك بل الوجودات
حصص ولا بالفصول ليكون المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان
بالحقيقة مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر
والعرض المشتركين في الوجود والامكان الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم
التكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك
ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك ثم قال والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب
والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس -
زيد وعمرو فلا انتهى وتكييس الحصر في قول الشارح ههنا وانما يتخصص في الممكنات منافيا لاحتمال تخالف وجود الممكنات
بالحقيقة على ما اشار اليه شارح المقاصد كما توهم (كلنبوي) وانما ذلك بالنظر الى ان تلك الوجودات لما لم يكن لها اسم خاص
كان حصول اسم خاص لكل منها انما هو بالاضافة الى الماهية فالحصر المذكور انما هو بالنظر الى حصول الاسم الخاص له
ومن البين انه لا ينافي كون الوجودات متخالفة بالحقيقة بل الامر بعد ذلك محتمل كما اشار اليه شارح المقاصد ولذا ذكرنا
هذا المقام سابقا بتفسيرين فتذكر فما قيل (كلنبوي م) من ان هذا الكلام من الشارح يدل على ان وجودات الممكنات متماثلة متفقة
الحقيقة فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده فبعد كونه ردا لما ذكره شارح المقاصد
يرد عليه انه يلزم ح ان يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع
ان شموله للواجب لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها انتهى ففاسد اما اولا فلما عرفت ان
قول الشارح ليس نصا فيما ذكره بل الامر فيه محتمل كما اشار اليه شارح المقاصد واما ثانيا فلان شموله للواجب
انما هو قبل التامل واما بعد التامل والتوجه الى دليل العينية فلا وقد سلمه القائل واما ثالثا فلانه لو سلم الشمول
فلم لا يجوز ان يكون الشمول من قبيل شمول العرض العام لملزوماتها المتخالفة بالحقيقة فلا ينافي كونه طبيعة بالنسبة
الى افراده التي هي وجودات الممكنات واما الجواب عنه بان الوجود المطلق الشامل للكل مفسر بمبدأ الاثار الخارجية
وهو الكلي المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه مشترك
في التحقيق وان كان مشتركا في بادي النظر اذ لا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة
الى وجودات الممكنات فقد عرفت آنفا ما فيه من الابحاث الجمة فتذكر واما سادسا فلانه لو كان الوجود طبيعة
بهذا المعنى يلزم ان لا يختلف مقتضاها كما هو شان الطبيعة النوعية مع ان اختلاف المقتضى ههنا اظهر وان اراد
بمبدأ الاثار الخارجية المعنى العام الشامل لجميع الوجودات مثل الكون او نحوه فبعد كونه مجرد نزاع في اللفظ

كلنبوي م

يكون المحذور السابق محذوراً له والحق ان الوجود المطلق ههنا مفسر بالكون في الواقع وانه ليس طبيعة نوعية ولو فسر بتفسير يقرب اليه والعجب من القائل انه لم يقنع بما ذكره من السؤال والجواب بل زاد وقال نعم يتجه على الشارح في الحصر المذكور وعلى شارح المقاصد في قوله واما في مثل وجود الانسان والفرس اه ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين في الحقيقة النوعية انتهى ولم يفهم ان تلك الآثار المتباينة انما تترتب على الفرس الموجود والانسان الموجود لا على وجودهما ولم يدع بان وجود الممكنات عينها الا الاشعري وقد عرفت توجيه كلامه فلا يكون تخالف الآثار وتباينها دليلا على تخالف وجودات المؤثر ثم ان وجود زيد وعمرو يترتب عليهما آثار متباينة مع انهما متماثلان متفقان في الحقيقة النوعية ايضا هذا ~~ان وجود زيد وعمرو يترتب عليهما آثار متباينة~~ ~~مع انهما متماثلان متفقان في الحقيقة النوعية ايضا هذا~~ اعلم انهم اي الحكماء اطلقوا الوجود على الذات البحت ووصفوه بالحق مع ان المتبادر والحقيقة من الوجود انما هو الكون في الاعيان بناء على انهما مترادفان قطعا فالوجود حقيقة في الكون ومجاز في معنى الذات والمبدأ من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم او من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب ولك ان تقول من ذكر العارض وارادة المعروض والكل ظاهر والقول بانه من باب ذكر الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرف من غير ان يتصف بغيره من افراد الكون في الواقع فاسد اما اولا فلان العام على ما زعمه القائل انما هو معنى مبدأ الآثار لا معنى الكون مبدأ الآثار فلزم عليه تفسير العرض اعني المعنى المصدري بالذات القائم بنفسه واما ثانيا فلانه اراد بالمعنى العام معنى الكون مبدأ الآثار حذرا عن لزوم تفسير العرض بالقائم بنفسه ~~يرد~~ عليه ان المعنى المجازي ههنا انما هو الذات ومبدأ الآثار لا ما ذكره واما ثالثا فلان ترتب الآثار على الذات من غير اتصافه بغيره من افراد الكون في الواقع ولو كان ذلك الاتصاف عارضيا وانتزاعيا مما لا يجوزه عاقل بل مثله يؤدي الى انكار وجوده تعالى في الخارج واي شناعة اعظم منه وكل ذلك انما وقع القائل فيه لانكاره حصة من الكون في الواقع في حق الله تعالى ولو كانت تلك الحصة انتزاعية واعتبارية عقلية وغرضه بذلك الرد على شارح المقاصد وشارح المواقف وعلى الحكيم المحقق الطوسي بناء على ظاهر كلام المص مع ان المص معترف بذلك ايضا في بعض بحثه كما اشار اليه الشريف فلا يرضى بما ذكره احد لا الش ولا غيره ولا يجوزه عقل فتدبر وبالله التوفيق

فان قلت اه منشأ هذا السؤال التفصيل المذكور حيث صرح فيه بان الوجود بمعنى الكون في الاعيان حقيقة ومتحقق في الواجب والممكن فتوهم منه انه يجب ان يحمل في محل النزاع على ذلك ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي فهو اي السؤال معارضة تقديرية له اذ حاصله بطلان القول بالعينية على تقدير بطلان كون النزاع معنويا على تقدير اخر لانه اما ان يراد بالوجود في محل النزاع الوجود المطلق المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد به معنى اخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بعينية ذلك المعنى المشترك للواجب تعالى باطل قطعا ضرورة ان ذلك المعنى عبارة عن معنى مصدري قائم بالغير فكيف

ملحوظة

فكيف يكون عين ذات الوجود الخارجي القائم بذاته مع انه يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما في شرح المواقف ولك ان تقول انه يستلزم كون كل شيء واجبا وبالعكس فافهم وقوله ولا عين شيء من الموجودات لا دخل له في اصل الايراد اورده للمبالغة فكانه قال هذا المعنى لا يكون عين الواجب بل لا يكون عين شيء من الموجودات فضلا عن كونه عين الواجب وانما لم يتعرض الش لابطال كون حصة من الوجود المطلق عين الواجب لظهور بطلانه لان معنى الحصة منه هو الكون مع خصوصية ما فاذا بطل كون الكون المطلق عين الواجب بطل كون الكون المقيد عين الواجب بالطريق الاولى ومن لم يتفطن بهذا قال ما قال وان اريد الثاني فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين وزيادة نفس ذلك المعنى المشترك في الكل ومراد الحكماء كون المعنى الذي اصطلحوا عليه عين الواجب وهم لا ينفون ما ذهب اليه المتكلمون وبالعكس قلت اه يحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الثاني يعني انهم ارادوا به معنى اخر لكن ليس ذلك بمجرد الاصطلاح منهم اذ لا شك ان المعنى المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان او مطلق الكون سواء كان في الاعيان او في الاذهان بل ارادوا به ذلك المعنى الاخر وتجوزا ٢

هذا لكن لما كان قوله اصطلحوا صفة لمعنى اخر فلا بد ان يكون ذلك المعنى الاخر مصطلحا بينهم مع انه لا مصطلح بينهم سوى الاول فالظاهر انه جواب باختيار الشق ثالث يعني انهم لم يريدوا في قولهم الوجود عين الواجب المعنى المشترك ولا معنى اخر مصطلح بينهم اذ لا مصطلح بينهم في الوجود سوى الكون بل ارادوا به مبدأ الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون ومثل هذا شايع بينهم كما في قولهم صفات الله عين الذات اذ المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة على ذاته كما في حقنا فكذا الوجود ايضا ~~ولا شك ان الوجود ايضا~~ ولا شك ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار يحمل على الواجب مواطاة فيصح ان يقال الواجب وجود خاص من الوجود المطلق بمعنى ان ~~الآثار المعارضة للممكنات~~ آثار ... تترتب عليه كما انه فرد من الموجود المطلق ايضا لا لامر مغاير له بل بذاته كذا في حواشي التجريد واوضحه في بعض منهواته حيث قال للوجود بهذا المعنى اسوة حسنة لسائر الصفات ولسائر صفاته اسوة حسنة به فانه تعالى عندهم عالم بعلم هو عين ذاته قادر بقدرة هي عين ذاته وهكذا في جميع الصفات وبالجملة فالوجود بمعنى مبدأ الآثار يحمل على الواجب مواطاة وذلك الحمل دليل على العينية كما هو مرادهم فيه وفي سائر الصفات ايضا واما الوجود بمعنى الكون فلا يحمل على الواجب تعالى الا اشتقاقا فيقال الله موجود فكان العقل انتزع من الوجود الذي هو عين الواجب وجودا واشتق منه محمل عليه لكن ذلك الامر الانتزاعي لا يكون زائدا على ذات الموضوع الذي هو مبدأ الاشتقاق في الحقيقة المحمول عليه مواطاة وهذا امر مجمل فصله الش في حواشي التجريد حيث قال في مبحث خواص الواجب بعد ما نقل اقوال الحكماء المتفقة على عينية الوجود للواجب اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العرضية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته ح عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق

اقوال الحكماء

مطلب

الحمل فی جمیع صفاته هویة البسیطة التی لاکثرة فیها بوجه من الوجوه ومعنی کون غیره موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غیره بمعنی ان الفاعل یجعله بحیث لولاحظه العقل انتزاع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بهذه الحیثیة لا بذاته بخلاف الاول تعالی فانه بذاته کذلک وذوق المتالهین منهم ان لیس للممکنات اتصاف حقیقی
بالوجود بل ذلک الواجب الذی هو الوجود له علاقة معها ای مع الممکنات مصححة لاطلاق المشتق علیه کما فی ذیدمتمول اوما
مشمس وکان فی لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنی اقول هذا مسلک السادات قدس الله اسرارهم ویفهم منه فهما ظاهرا
ان الوجودات التی یتصف بها الممکنات زائدة عند الحکماء قطعا کما ان کذلک عند المتکلمین ومدار الحمل فی قولهم الممکن موجود
مثلا انما هو المعنی الانتزاعی کما اشرنا الیه فی قولنا الواجب موجود لا الوجود الزائد الوجود فیه فثبت فی الممکن امور
ثلثة بخلاف الواجب فان فیه امرین ماهیة وجود هو عینها وثانیهما هو ذلک الامر الانتزاعی الذی هو مدار الحمل فی
قولنا الله موجود فعلی هذا یکون النزاع بینهم معنویا قطعا فلیحفظ علی هذا وقد اعترف به الشارح ایضا فی بعض
مشهوراته کما سننقله ثم قال فان قلت ان کان الموجود ما قام به الوجود لم یکن نفس الوجود موجودا لاستحالة
قیام الشیء بنفسه حقیقة والا لکان تابعا ومتبوعا لنفسه وهو محال بل یکون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود
المطلق له فلا یکون بینه وبین الممکنات فرق وان کان معناه ما هو اعم من ذلک ونفس الوجود کان الوجودات العارضة
ایضا موجودة اذ لا فرق بین الوجودات کلها فی کونها وجودا قلت معنی الموجود ما قام به الوجود اعم من ان یکون
قیاما حقیقیا علی نحو قیام الوصف بموصوفه او علی طریق قیام الشیء بذاته الذی مرجعه عدم القیام بغیره وکون
اطلاق القیام علی هذا المعنی مجازا لا یستلزم کون اطلاق الموجود علیه مجازا کما لا یخفی ثم لو فرض انه مجاز فی
عرف اللغة فهم لا یتحاشون عن ذلک بل قال الشیخان ابو علی وابو نصر فی تصانیفهما انه اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه یجب وجوده لا انه شیء موضوع فیه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غیره
انتهی واوضح هذا المعنی فی بعض کتبه وقال صدق المشتق علی شیء لا یقتضی قیام مبدا الاشتقاق به وان
کان عرف اللغة یوهم ذلک حتی فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما یدل علی امر قام به المشتق وهو بمعزل عن التحقیق فان
صدق الحداد علی زید انما هو بسبب کون الحدید موضوع صناعته علی ما صرح به الشیخ وغیره وکذا صدق
المتمول والمشمس فعلی هذا یجوز ان یکون الوجود الذی هو مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقیقة
الواجب تعالی ووجود غیره تعالی عبارة عن انتساب الغیر الیه فیکون الموجود اعم من تلک الحقیقة المنتسب الیه
وذلک المفهوم العام امر اعتباری عد من المعقولات الثانیة وجعل اول البدیهیات فان قلت کیف یتصور کون
تلک الحقیقة موجودة فی الخارج مع انها کما ذکرتم عین الوجود اعم من تلک وغیرها قلت لیس معنی الوجود ما یتبادر
الی الوهم ویوهمه العرف من ان یکون امرا مغایرا للموجود بل معناه ما یعبر عنه بالفارسیة وغیرها بهست ومرادفاته
فاذا فرض الوجود مجردا عن غیره قائما بذاته کان وجود النفسه فیکون موجودا بذاته کما ان الصورة المجردة اذا قامت
بنفسها کانت علما بنفسها وکانت علما ومعلوما کالنفوس والعقول بل الواجب تعالی الا یری انه لو فرض تجرد الحرارة

الحرارة من النار کانت حارا وحرارة اذ الحار ما یؤثر تلک الاثار المخصوصة من الاحراق وغیره والحرارة علی تقدیر تجردها
کذلک فتلخص من هذا ان الوجود الذی هو مبدا اشتقاق الوجود امر واحد فی نفسه وهو حقیقة خارجیة والموجود
اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب الیه انتسابا خاصا فعلی هذا لا یتوجه علی الحکماء ان المعقول من
الوجود امر اعتباری هو وصف للموجودات وهم جعلوه اول الاوائل فاطلاق الوجود علی تلک الحصة القائمة بذاتها
انما یکون بالمجاز او بوضع اخر ولا یجدی ذلک فی استغناء الواجب عن عروض الوجود اذ الوجود المذکور امر
اعتباری فلا یکون حقیقة الواجب تعالی عن ذلک ثم ذکر فی مواضع من حواشی التجرید بتحقیق هذا المقام وحاصله
ان صدق الحمل قد یکون بسبب اتصاف الموضوع بمبدا المحمول وقد یکون بخصوصیة ذات الموضوع من غیر ان
یکون هناک امر زائد فاذا قلنا الشمس مضیئة فصدق الحمل فیه انما هو بسبب اتصاف الشمس بضوء زائد علی ذات
الشمس الذی هو الموضوع وکذا الحال فی حمل العرضیات واذا قلنا الضوء مضیء فصدق الحمل انما هو بسبب اتصاف
الموضوع بالضوء الذی هو ذاته وکذا الحال فی حمل الانواع مثلا او حمل زید علی نفسه فاذا عرفت هذا فحمل الموجود
علی الممکنات من قبیل الاول من حیث ان صدق الموجود علیها بسبب اتصافها بحصص من الکون المطلق مکتسبة
من الفاعل لا بخصوصیة ذواتها من حیث هی هی وحمل الموجود علی الواجب من قبیل الثانی من حیث ان صدقه علیه لیس
بسبب اتصافه بحصة من الکون ایضا موجودة بل بخصوصیة ذات الموضوع من حیث هی هی فالوجود الذی
تضمنه المحمول فیه عین ذات المحمول ومنتزع منه کما فی قولنا الضوء مضیء بخلاف حمل الموجود علی الممکنات فان الوجود
الذی تضمنه المحمول فیها مکتسب من الفاعل مغایر للموضوع فیها فالوجود المطلق والوجود الخاص فی الممکنات مغایر
للماهیات واما فی الواجب فالاول ای الوجود المطلق والحصة الانتزاعیة منه مغایر اذ له ضرورة دون الثالث
ای الوجود الخاص لانتفائه هناک فان عین الذات تنوب منابه فی کونه مطابق الحمل وتحقیق صدقه فیصح ان
یقال ان ذاته تعالی فرد من الوجود المطلق لا امر مغایر له بل بذاته فعلی هذا ینصرف الوجود الذی تضمنه
المحمول فی قولنا الواجب موجود من معنی الکون الی معنی المبدا اعنی الذات وینتزع منه وجود مطلق والحصة
منه ویحمل بطریق الاشتقاق علیه فالوجود المحمول فیه حقیقة عین ذات الموضوع وکذا المراد فی قولهم صفات
الله عین الذات وان الاثار المترتبة علی الصفات فینا تترتب علی الذات فی الواجب والا فکیف یقول عاقل
بان الامور المتغایرة مفهوما وماهیة عین الشیء الواحد هذا فقد ظهر من هذا البیان امور الاول ان انتزاع
الوجود المطلق بمعنی الکون فی الاعیان وکذا الحصة منه یدور علی معنی مبدا الاثار وجودا وعدما فمهما وجد
مبدا ینتزع العقل منه الوجود المطلق وحصة منه ومهما لم یوجد فیه کما فی المعدومات لم ینتزع منه فان کان مبدا
الاثار عین الذات انتزعه منه کما فی الواجب تعالی وان کان وصفا زائدا علی الذات کما فی الممکنات انتزعه من
الذات الماخوذة مع ذلک الوصف کما فی الممکنات لا من مجرد الذات فالنزاع بین الحکماء وطائفة من المحققین
وبین المتکلمین انما هو فی ان مبدا الانتزاع فی الواجب تعالی مجرد ذاته کما قال به الحکماء ومن تبعهم من المحققین

اوذاته مع وصف زائد عليه كما قال به المتكلمون فيكون النزاع بينهم في ان مبدأ الانتزاع في الممكنات ذواتها المأخوذة
مع وجوداتها الخاصة ~~كما لا نزاع بينهم~~ لا في زيادة الوجود المطلق والحصة منه الصادق كل منهما على ذات الواجب تعالى
وعلى الممكنات الموجودة كما هو صريح ما نقلناه عن الشارح فعلى هذا لا يراد على الحكماء ما اورده المتكلمون من ان الوجود
المطلق وكذا الحصة منه اعني الكون مع خصوصية ما بديهي فلو كان كل منهما عين الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا
معلومة لكل واحد واللازم باطل وذلك لان الوجود المطلق وكذا الحصة منه ليس عين الواجب تعالى ولا عين شيء من
الممكنات وليس كل منهما ايضا محل النزاع بل كل منهما عرض عام شامل لجميع الوجودات سواء كان على سبيل التواطي او على سبيل
التشكيك وهو الحق كما سبق ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة جميع الحقايق المندرجة تحته الثاني ان الوجود
المطلق وكذا الحصة منه اعني الكون مع خصوصية ما من الانتزاعيات وان في الواجب ورائهما فردا من الوجود هو
عين ماهيته وان في الممكن ورائهما فردا من الوجود معروض له وماهية غير الوجود الخاص معروضة له وان مفهوم
المبدأ الذي اخذه الشارح ههنا عرض عام كالوجود المطلق والحصة منه شامل لجميع الوجودات الخاصة فما قيل من ان الوجود
المطلق بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لافراده الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة اعني ذات الواجب والاكوان المخصوصة — گلنبوی م
القائمة بالممكنات اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون لا امور اخر وراء تلك الحصص في تلك الممكنات فلا حاجة الى
اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن
ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين
فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا في
الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون
هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية
لا معروض لها وايضا على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة انتهى
فمردود اما اولا فلانه مخالف لصريح ما نقلناه آنفا من حواشي التجريد حيث اثبت الشارح هذه الامور وانحى
على القائل المذكور واما ثانيا فلان الذي اثبت هذه الامور هو الحكيم المحقق الطوسي والمص وان رده في المواقف
لكن شارحه الزمه في ذلك فيما اورده اي المص من الاعتراض على القائل بالزيادة وقال مرجع ايراده عليهم اي على
القائلين بالزيادة اذا حقق الى ما ذكره الحكيم المحقق فراجع واما ثالثا فلان ايراده المردد مردود بان
الحكيم ومن تبعه اراد بالوجود الذي اثبته في الواجب عين ذاته وبالوجود الذي اثبته في الممكن ما يكون وصفا
زائدا على ذاته ولا شك انهما مبدأن مختلفان وان كان مطلق المبدأ شاملا لهما فهذا من قبيل اشتباه العارض
بالمعروض فاندفع الشقان اللذان اوردهما واما رابعا فلان الحصة التي اشار اليها الحكيم والشارح ايضا ليست
حصة موجودة حتى يكون نزاع المتكلمين في ذلك بل هي حصة انتزاعية كما اشرنا اليه من غير مرة ومن البين ان العاقل
لا ينكر مثل تلك الحصة في الواجب وغيره وقد اشار اليه في المقاصد سؤالا وجوابا ولعل السوال من جانب

من جانب القائلين بالزيادة والجواب من جانب القائلين بالعينية في الواجب وبالزيادة في الممكن حيث قال فان قلت لو كان الوجود
المطلق عارضا لها لكان في كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شان الاعراض العامة فيكون الحصة من مفهوم الكون زائدا
على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا في الثلج
بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من الكون اعني الكون في الواقع مع خصوصية ما
ما على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة
وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات للحصص
من مفهوم الكون ضروري لكن باعتبار العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص
من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم في الممكن وجودان ولا في الابيض بياضان هذا كلامه وقد
فصله في شرحه وبين منشأ غلط من ظن خلافه وحقق الامر على ما حققناه ولكونه ظاهرا تركنا النقل عن الشرح والقائل — گلنبوی م
المذكور اصر على خلاف هذا التحقيق في هذا البحث وانكر الحصة الاعتبارية من الوجود المطلق وفسر الوجود
الوجود المطلق في هذا المقام اولا واخرا بمبدأ الآثار مع ان التفسير المذكور فيما سبق فاسد من وجوه ولو صح
ههنا بناء على جواب الشارح فالمراد به مفهوم المبدأ لا ذاته ولا نزاع لاحد في كون هذا المفهوم عرضا عاما ولا في انه
لا ينفي اعتبار امور اخر ههنا كما عرفت من كلام المقاصد وحواشي التجريد واما خامسا فلانا لا نسلم بعد ههنا صحة
تفسير الوجود المطلق بالمبدأ كيف والوجود المطلق على ظاهر كلام الشارح منتزع من ذلك المبدأ فيلزم ان يكون
المنتزع عين المنتزع منه وغرضه بذلك جعل المبدأ طبيعة نوعية بالنسبة الى الممكنات كما سبق مع ان شموله للواجب
المخالف لها بالحقيقة ينفي كونه طبيعة والحق ان كلا منهما ليس بطبيعية نوعية بل كل منهما عرض عام وان الوجود
المطلق فوق مطلق المبدأ فلا يصح تفسيره به ثم تكلم القائل في ترويج ما ادعاه بكلمات دون تصحيحها خرط
القتاد الثالث ان الوجود المطلق انما ينتزع عن المتصف به في بادي النظر وذلك المتصف به هو الماهية لكنه
في الواجب منتزع عن نفس الماهية لكن وفي الممكنات م بواسطة الاكوان الخارجية العارضة لها اعني انه ينتزع فيهما من
الماهيات المتصفة بالوجود الخارجي كما هو صريح كلامه في التفصيل السابق ولا يرد قوله وفي الممكنات اثر
الفاعل على انه منتزع من الحصص حتى يكون هذا منافيا لما سبق كما توهم لان اثر الفاعل اما نفس الماهية او كون — گلنبوی م
الماهية متصفا بالوجود وعلى كلا التقديرين فمبدأ الانتزاع هو الماهية المأخوذة مع وصف الوجود نعم كان
وصف الوجود هنا سببا للانتزاع لكن لا يلزم ان يكون منتزعا عنه ثم ان ذلك الانتزاع لا بد ان يكون بسببه
معينا ومتشخصا اما اذا كان وجود المبدأ عين ذاته فظ لان الذات هنا متعينة ومتشخصة بذاتها
كانت مبدأ للآثار واما اذا كان وجوده وصفا زائدا على ذاته فلان الماهية هنا وان كانت كلية لكن
جعلها الفاعل متعينة ومتشخصة بالوجود الخارجي وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص وحالة
زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل كما هي نفسها مكتسبة من الفاعل على تحقيق الشارح [illegible]

عين الوجود الخاص وما يليه مربوط بقوله بجعل الامرين المذكورين بعلل فافهم منه

الوجود فقط كما اشرنا اليه سلفا ثم ان تلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص المعين فتكون معروضه لحصة اعتبارية
من الوجود المطلق الانتزاعي على ما حققناه وعارضة للماهية لكن لا في الخارج والا يلزم عروض الموجود للمعدوم في الخارج
وهو باطل بل في الذهن او في التعقل على ما حققنا مذهب منكري الوجود الذهني من الاشاعرة لكون تلك الحالة من المعقولات
الثانية في التحقيق كالوجود المطلق وكالموجود ولا يقدح فيه كون بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بها في
وجوده الذهني فقط كمفهوم الجزئي بل من المعقولات الثانية ما كان جميع افراده موجودا خارجيا كالشيء والممكن
ونظائرهما وبالجملة فالوجود المطلق والموجود باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية جدا وان كان باعتبار الفرد
القائم بذاته اعني الوجود الحق تعالى موجودا خارجيا صرح به في حواشي التجريد وفي الممكنات اثر الفاعل اه قال
في حواشي التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود المطلق فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول اعني وجود الواجب فانه بذاته
كذلك وفي قوله انه معروض لحصة من الوجود المطلق تسامح بل معنى كون الممكن موجودا انه معروض للكون الخاص المعروض
لحصة انتزاعية من الوجود المطلق وقد اعترف به المص كما نقلناه عنه في الحاشية ولعل لوضوح الامر فيه تسامح
فيه او لكون الكلام في مطلق الممكن وقال فيها ايضا الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث
مكتسبية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع
منه الوجود المطلق بخلاف غيره ولعل قوله في الموصفين بحيث اذا لاحظه العقل اه اشارة الى دفع ما يختلج في الاوهام
من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن كما هو التحقيق لزم ان لا يكون الموجود الخارجي الذي لم يحصل
في ذهن اصلا سواء كان واجبا او ممكنا موجودا خارجيا وهو ظاهر البطلان وحاصل ما اشار اليه في دفعه انه
لا يلزم عروض الوجود للماهية في الذهن مثل عروض الصفة للموصوف بل اللازم ان يكون الوجود بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود الخارجي وان لم يلاحظه العقل ابدا فلا يلزم المحذور قيل لقائل
ان يقول ثبوت الحيثية له في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج او في الذهن فيعود
المحذور وجوابه ان تلك الحيثية ثابتة له في نفس الامر ولا نم انحصار ظرف الثبوت الى الخارج والى الذهن ولو سلم فالمدعى انما هو ان
تلك الحيثية ثابتة له في الواقع من غير ان يلتفت الى ان ثبوت تلك الحيثية له في الواقع في اي ظرف هو ثم نقول اذا قلنا زيد
قائم فالقيام ثابت لزيد في الخارج واما ثبوت ذلك القيام له في الخارج فان كان في الخارج يلزم ان يثبت المعقول
الثاني في الخارج وان كان في الذهن يلزم ان لا يثبت القيام له في الخارج وهو خلاف المفروض فما هو جوابه فهو جوابنا والحل
ان الخارج ظرف لثبوت تلك الحيثية له واما ثبوت تلك الحيثية له في الواقع فانما هو في الذهن ولا يلزم من ذلك ان لا يثبت
تلك الحيثية له في الواقع كما هو مدعى الدافع للخلجان المذكور كما ان كون ثبوت القيام لزيد في الخارج لا في الذهن لا يستلزم
ان لا يثبت القيام له في الخارج وهو ظ والتعجب منه انه زعم هذا شيئا وقال ولا مخلص الا بما اختاره في كتبه
من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية

عند الحكماء وعند المحققين من المتكلمين ومنهم المصنف واما اذا كان موجودا خارجيا على مذهب الاشعري على معنى اتحاد الماهية مع الوجود في الخارج كما سبق فمبدأ الانتزاع للوجود المطلق هو الوجود الخاص قطعا منه

ولا يلزم من كونه موجودا خارجيا ان يكون نفس الوجود ونفس الموجود موجودا خارجيا بل الموجود الخارجي فيه ايضا هو فرده القائم بذاته منه

منه

الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل
اخر يجعله انسانا فمتى لاحظه العقل ينتزع منه الوجود اقول لا كلام في ان هذا امر اختاره الشـ في كتبه لكن الكلام في
المخلص عن الايراد السابق بهذا المختار وغاية ما يمكن ان يكون حاصل المخلص على ما زعمه ان الماهية اذا كانت مجعولة
كانت جميع اعتباراتها مجعولة ايضا من جملتها وجودها فلو كان الوجود معقولا ثانيا لا يلزم ان يكون الوجود
الخارجي الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجي لان وجودها تابع لجعلها ففي حين جعلها كانت
موجودة فمتى لاحظها العقل ينتزع منها الوجود وانت خبير بما فيه اما اولا فلان جعل الماهية وان كان مستلزما
لجعل سائر اعتباراتها لكن من البين ان الامور الاعتبارية انما تعرض الماهية في الذهن لا في الخارج فيعود المحذور
جدا وان اراد ان جعل الماهية تقتضي جعل سائر اعتباراتها من الوجود وغيره في الخارج فيندفع المحذور فهو
فاسد قطعا اذ الامور الاعتبارية لا تكون مجعولة في الخارج واما ثانيا فلان ما ذكره من المخلص لا يجري في وجود
الواجب تع اذ لا شك انه ينتزع من ذات الواجب وجود مطلق كما هو صريح الشـ ولا شبهة في انه معقول ثان
عارض له في الذهن فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا خارجيا اذ لم يحصل في ذهن اصلا وهو قطعي البطلان
ومن البين ان ما ذكره من المخلص لا يجري في هذه الصورة قطعا مع ان الشـ اعتبر الحيثية المذكورة في حق الواجب ايض
كما نقلنا انفا حيث قال وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع
منه الوجود وليت شعري ما وجه الغفلة عنه فالحق ان المحذور السابق مندفع بالحيثية المعتبرة في الواجب والممكن
وان المغلطة التي اوردها مندفعة بما حققناه وان فيما اختاره الشـ ليس له مخلص ثم اقول قد اشتهر بينهم ان
الماهية غير مجعولة تراعة هو اتصافها بالوجود الخارجي فههنا اربعة امور نفس الماهية ووجودها ونفس الاتصاف
واتصافها بالوجود الخارجي فالمجعول انما هو الاخير واما الثلثة الاول فليست بمجعولة فالاختلاف بينهم في ان الماهية
مجعولة او غير مجعولة انما هو بالنظر الى هذه الامور فمن قال بانها مجعولة اراد الاخير ومن قال بانها غير مجعولة اراد
الاول كذا حقق شارح المواقف ويؤيده ما نقل عن الرئيس انه ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله متصفا
بالوجود هذا [illegible] في تصنيفه جعل الماهية قال في حواشي التجريد الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية
لا بكون الماهية هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة الى غير ذلك من الاعتبارات
كما هو مذهب الاشراقيين ثم اوضح المقام فقال التاثير قد يكون اختراعيا اعني باضافة الاثر على قابل كالصور
والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا
التاثير يستدعي مجعولا ومجعولا لها وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق وهذا لا يقتضي
مجعولا ومجعولا لها بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط
وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا هو الموجود وغيره
فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور هذا التاثير نوع غموض

م

لم يفهم الكثيرون وقصروا التأثير الاول على المعنى الثاني ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيء يجب ان يكون له هوية
حتى يمكن ان يفيده شيئا واما ما نقل عن الرئيس فلا ينافي فيما اخترناه اذ لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم
جعل المشمش الا يرى الى قوله تعالى وجعل الظلمات والنور الاية ولعله نفى الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني بلازمه
لانه لم يفرق بين الجعلين ثم زاد تحقيقا وقال لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه فالجاعل جعل المشمش مشمشا
اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا فمراده انه لم يتعلق الجعل له بالذات فكونه هو مستغن عن تأثير جديد اى بعد وجوده
ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اى بعد التأثير
في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو جعل المجعول اولا وبالذات كما هو في كونه عندهم انتهى وقد اتضح انه
اختار كون الماهية مجعولة على ما هو طريقة الاشراقية وحمل الكلام المنقول عن رئيس المشائين اعني ابا على عليه
فالظاهر ان مراده من قوله وفي الممكنات اثر الفاعل هو هذا ايضا يعني ان مبدأ الانتزاع في الممكنات انفس الماهيات
المجعولة ان حمل الاثر على الاثر بلا واسطة او وجوداتها الخاصة ان حمل الاثر على الاثر بواسطة اذ قد عرفت ان جعل
الماهية يلزمه جعل ما عداها من اعتباراتها فوجوداتها الخاصة ايضا مجعولة ايضا لكن بواسطة فمن قصر نظره
على الثاني فقد غفل عما فصلناه من نقل كلامه على انه لم يقل احد من الاشراقية والمشائية بان الوجودات الخاصة
مجعولة كما ظهر من تفصيلنا ثم انه اشار الى ما ~~اخترناه من ظاهر~~ اختاره في حواشي التجريد حيث قال ههنا نعم مصداق
حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول زائد في
الجميع بحسب الذهن الا ان الاثر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته
بذاته ونحن نقول لعل طريقة الاشراقية الذي اختاره الشارح انسب بما قاله غير المعتزلة من ان المعدوم ليس
بشيء وطريقة المشائية انسب بما قاله المعتزلة من ان المعدوم شيء متقرر في نفسه لكن اثر الفاعل انما
يظهر في الوجود ضرورة ان كل تأثير لا بد له من متأثر ولا شك ان الماهيات قوابل للوجودات ولذا اتفقوا على تقدم الليس
على الايس تقدما ذاتيا ثم انه لا معنى لجعل الماهية الا جعلها متصفة بالوجود كما يشهد به الوجدان والتأثير
سواء كان اختراعيا او ابداعيا انما يتعلق بجعل الشيء اعني جعله متصفا بالشيئية ولا فائدة في التقسيم المذكور
فالحق هو ما اختاره المشائيون وهو الظاهر ايضا من كلمات الاكابر قدس الله اسرارهم وتحقيق كلماتهم خارج
عن هذا المقام فلا وجه لتأويل كلام الرئيس بما اول وقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وكذا قوله تعالى
خلق السموات والارض لا يدل على ما ذكره بل الظاهر من سوق الاية بيان ان الله تعالى جعل ماهيات هذه الاشياء
متصفة بالوجود الخارجي والعجب من الشارح المحقق انه اختار طريقة الاشراقية في زوراء وحواشيه مع
انه وضع هذين التعليقين لبيان طريقة الاكابر قدس الله اسرارهم وهم لا يرضون بكون انفس الماهيات
مجعولة كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم ولاجل ما ذكرنا اختار المحققون ومنهم المص والشريف والسعد
وصاحب التجريد على ما وجهه شارحه الجديد طريقة المشائية فعلى هذا يمكن ان يكون مراده من قوله وفي

وفي الممكنات اثر الفاعل ان مبدأ الانتزاع في الممكنات اثر الفاعل الذي هو الماهية المتصفة بالوجود على معنى ان الفاعل جعلها
متصفة بالوجود بخلاف الواجب تعالى فان مبدأ الانتزاع فيه انما هو ذاته بذاته من غير تأثير للفاعل فيه ولا يأبى عنه
كلامه في حواشي التجريد اعني قوله ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير اذ يمكن ان يكون مراده ذاته المتصفة
بالوجود من حيث هو مجعول الغير هذا فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان
وينجلي لك صبح الصدق عن وفق العيان   فان قلت على مذهب جمهوره اه اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى
ان النزاع بين الفريقين معنوي بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من الوجود مبدأ انتزاع المفهوم البديهي
والحال انه في الواجب ذاته بذاته فاورد السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين يكون
ذاته بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا بناء على ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات
الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الاثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لاثرها الذي
هو الوجود المعلول فيكون مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها كما في الماهيات الممكنة
الموجودة الا انها لما كانت من الفاعل الخارج لم يكن الانتزاع هنا من ذواتها بذواتها وهو بخلاف وجود الواجب
تعالى فانه لما كان من ذاته كان مبدأ الانتزاع فيه ذاته بذاته اى من غير مدخلية الغير في وجوده كما في ذاته فكان
السائل حمل قوله بذاته في قول المستدل ذاته بذاته على معنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود
زائد مكتسب من الغير سواء كان بوجود هو عينه كما في مذهب الحكماء او بواسطة وجود زائد مكتسب من نفسه
كما في مذهب المتكلمين فيكون المذهبان ح متوافقين في القول بان مبدأ الانتزاع في الواجب ذاته بذاته فلا يبقى
بينهم نزاع معنوي فظهر ان منشأ السوال تعميم قوله بذاته مما يكون مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد لازم
للذات غير مكتسب من الخارج على ان يكون معناه ان مبدأ الانتزاع ذاته بلا واسطة من الغير سواء كان بوجود
هو نفسه او بوجود زائد على ذاته مكتسب من ذاته ومورده دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي على التقرير
المذكور فاما على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب والتقرير ظاهر واما على ان يكون منعا لدعوى ان
النزاع بين الفريقين معنوي على التقدير المذكور ويكون ح قوله لما كان الذات علة لوجودها اه سندا لذلك
المنع ويكون قوله فلا يبقى نزاع بين الفريقين من قبيل تفريع نقيض المقدمة الممنوعة على السند على ما هو العادة الآدابية
هذا هو الظاهر من سوق الكلام فلا تلتفت الى ما طوله بعض الكرام مع ركاكته في تقرير المرام   قلت القائلون
بالعينية اى بعينية مبدأ الانتزاع في الواجب تعالى ذاته بذاته وهم الحكماء وطائفة من المحققين وحاصله
اما معارضة على المعارضة او اثبات للمقدمة الممنوعة بان يقال لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي او لم يلزم ذلك
النزاع على ذلك التقدير لما استدل القائلون بالعينية على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على
بطلانه بان الذات اذا كانت علة لوجودها الذي هو اثره فاما ان تكون معدومة حين الايجاد والافادة
وهو ح بديهية مؤد الى انسداد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون

بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض وخلاف المفروض
واما ان تكون موجودة بوجود زائد عليها ننقل الكلام اليه فان كان هذا الوجود عين الوجود المعلول نقلنا الكلام
الى هذا الوجود الزائد على الذات فلابد له من علة هي الذات فاما ان تكون معدومة وهو مح لما عرفت واما ان تكون موجودة
بوجود هو عينها وهو مح لاستلزامه التناقض واما ان تكون موجودة بوجود زائد عليها وهكذا فيلزم اما الدور او التسلسل
في الوجودات الوجودات الزائدة المترتبة المتوقفة بعضها على بعض او الانتهاء الى وجود هو عينه مع لزوم تعدد وجود
شيء واحد فيما اذا لم يكن عينه وهو بديهي البطلان فلزم من هذا ان يكون النزاع بينهم معنويا واشار بقوله على ان
البداهة حاكمة بانه اه الى منع بعض مقدمات دليل السائل المعارض اعني الملازمة في قوله لما كانت الذات علة للوجود
ويكون ذاته بذاته اه بناء على ان المعارضة المذكورة كما تعارضه تعارض دليل السائل اياها ايض فلا بد من منع
بعض مقدماته وحاصله انا لانم انه اذا كان الذات علة لوجودها يلزم ان يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا
المفهوم البديهي كيف والشيء الواحد لايكون له الا وجود واحد بداهة فكونه بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم
البديهي فيه بما ذكرته من طريق العلية اذ معنى كونه بذاته كونه بنفسه وعينه لا ما زعمته لايتصور من كونه مكتسبا من الغير
وانما يتصور بطريق العينية كما ذكره الحكماء فمن اين يلزم ان يكون النزاع بينهم لفظيا كما زعمه السائل فيكون
هذا المنع مبنيا على تحرير ان المراد في قول المستدل ان مبدأ الانتزاع في الواجب ذاته بذاته بنفسه وعينه لا ما
لا هو اعم منه كما زعمه المعارض السائل فمن حمل هذا الكلام على اثبات الملازمة الممنوعة التي تضمن معارضة السائل
منها كما زعمه ايض فقد بعد في كلا المقامين عن سوق الكلام وارتكب بما لاوجه له نعم يمكن ان يكون هذا معارضة
اخرى على ان يكون التحرير المشار اليه دليله وذلك ان تحمل قوله القائلون بالعينية اه على منع المقدمة الاستثنائية
من قوله لما كانت الذات اه وقوله على ان يكون البداهة حاكمة على منع الملازمة في هذا القول المذكور بعد تسليم العلية
المذكورة وحاصله انا لانم حقية العلية المذكورة كيف وهم استدلوا على بطلانها بان يقال هكذا ولو سلم
فلانم ح كون مبدأ الانتزاع ذاته بذاته حتى يرتفع النزاع بينهم والسند هو التحرير الذي اشرنا اليه فان
كان السؤال المذكور استدلالا فالامر ظاهر وان كان منعا مع السند على ما اشرنا اليه يكون المقابلة صحيحا بحسب
الظاهر اذ لاشك في انه وان كان سندا ح لكنه في صورة الدليل وعلى كل تقدير اندفع ما توهم من عدم انطباق
هذا الجواب للسؤال المذكور بناء على ان المذكور في مقام الجواب انما هو ابطال مذهب المتكلمين لا اثبات النزاع المعنوي
بين الفريقين كما هو المط وما قيل في تطبيق هذا الجواب للسؤال من ان المراد منه ان الانتزاع عن الذات بعد علية
العلية للوجود لايفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع مع ان المراد في التحرير السابق هو هذا فراجع اليهما حققناه
في تحقيق قوله على ان البداهة اه فهو في الحقيقة تحرير مراد الحكماء من قولهم ذاته بذاته اه وابقاء للنزاع المعنوي
بينهم والقول في رده بان انتزاع الوجود المطلق في الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدائية الاثار ولو عند
القائلين بالعينية فلايفيد هذا الكلام بيان الانطباق بل هو بيان لما به الاتفاق ليس بشيء لان كلام القائل

حبوى ١

المتقدم جمهور الناظرين كما قيل

حفوى ٢

حبوى ٢

القائل صريح في تحرير المراد بان الانتزاع فيما زعمه المتكلمون لايفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع كما هو عند
الحكماء ومن ابين الفرق بين العلية والمبدائية فيما ذهب اليه احدى الطائفتين غيرها فيما ذهب اليه الاخرى فلا اشتراك فيها
مع ان كلام القائل اعني قوله بعد علية الذات للوجود يرد الاشتراك ويحقق الانطباق قطعا ثم ان الاستدلال المذكور
على بطلان مذهبهم وكذا قوله على ان بطريق العلية في الواقع اما الثاني فظ واما الاول فلانه اذا كانت العلية المذكورة
بط كان ذلك باطلا بطريق العلية ايض اذ لا علية ح حتى يوجد هنا كون مبدأ الانتزاع ذاته بذاته بهذا الطريق
واذا كان كون مبدأ الانتزاع ذاته بذاته ههنا باطلا في الواقع كان ذلك بط عند المتكلمين ايض لانهم عقلاء اذكياء
لا يعتقدون خلاف ما هو الواقع وان زعم السائل صحته وتلخيصه انهم بعد التحرير المذكور لايقولون بان
مبدأ الانتزاع في الواجب ذاته بذاته لايكون مبدأ الانتزاع في الواقع لانه لايكون كذلك عند اهل المذهب اعني
المتكلمين وان كان باطلا في نفسه والنزاع المعنوي انما يرد على الثاني لا على الاول انتهى وذلك لما عرفت ان الاول
مستلزم للثاني او المقصود من الجواب هو الثاني فلا حاجة في الجواب عنه الى تحرير ان المراد ههنا سواء كان من الحكماء او من
المتكلمين ان تكون الذات بذاته مبدأ للانتزاع في الواقع لا ابتداء ولو في الزعم على انه خلاف الظاهر جدا ولو سلم فلا
يمكن خلاص الطرفين ههنا من الزعم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ضرورة ان مفيد الوجود لابد وان يكون
موجودا في مرتبة الافادة وهذا معنى قوله لان الايجاد فرع الوجود وكل منهما عكس نقيض قوله الشيء ما لم يوجد لم يوجد
وهو ظاهر والكل بديهي لكن اورد الثاني لازالة الخفاء بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة ولكون قوله الايجاد
فرع الوجود اخصر من قوله ان مفيد الوجود موجود اه اختاره عليه فما قيل ههنا الاولى ان يقول بان مفيد الوجود
موجود في مرتبة الافادة اما اولا فلان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمون من كون الوجود موجودا
خارجيا مع ان التحقيق انه امر اعتباري كما ذهب اليه البعض الاخر وما ذكره لايشمله واما ثانيا فلان الايجاد متبادر
في الفعل الاختياري والمراد ههنا بخلاف افادة الوجود لانه اعم من الاقتضاء والايجاب انتهى ناش من عدم الفرق بين الدعوى وبين التنبيه
عليه ولو سلم فلكن فما ذكره مخصوص بكون الوجود موجودا خارجيا اذ الايجاد كما يكون للموجود يكون للامر الاعتباري
ايضا قطعا ولانم ايض ان الايجاد متبادر في الفعل الاختياري ولو سلم فكذلك الافادة مع ان الايجاد بمعنى
افادة الوجود ايض والحق ان ما ذكره الشارح مع كونه مفيدا في المراد اخصر واوجز ثم اول فقد اورد الامام على
قولهم الايجاد فرع الوجود الذي هو مساو لقولهم مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة ضرورة بانه لم
لايجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي ويكون تقدمها عليه بالذات لا بالوجود كما ان ذاتيات
الماهيات متقدمة عليها بالذات لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن
علة قابلة لوجوده مع ان تقدم الوجود ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما
يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبداهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلاحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظه العقل مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان لايلاحظ

فاندفع ما قيل ايضه فانه يرد على الشارح ان ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته م
حبوى م

حبوى م

العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
فاذن هى المهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود
العقلى لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت هذا فتقدم قابل الوجود ايض
كذلك لما سيجيئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا فى شرح المقاصد وتلخيصه ان الكلام انما هو فيما
يكون علة لوجود امر موجود فى الخارج وتقدم العلة فيه على المعلول بالوجود ضرورى وما ذكر من الصور الثلثة
فالتقدم فيه انما هو بحسب العقل لا بالخارج وليس الكلام فيه مع ان التقدم فيه لا ينفك عن الوجود العقلى ايض
هذا ثم قال نقول بحثا لا تحقيقا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك المهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود
الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع هذا ويقرب من هذا ما قيل على استدلالهم المذكور من ان
كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو وهم بل التحقيق
ان الوجود من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية فلا يحتاج الى علة موجودة حتى يلزم من كون الذات
علة لوجوده تقدمها عليه بالوجود واجاب عنه الشريف فى شرح المواقف بانه ليس المراد ان الوجود يحتاج الى
علة يوجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالمهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة اما
المهية او غيرها والثانى بط والا لزم كون الواجب واتصافه بصفة معلولا للغير وعلى الاول يلزم كون الذات
موجودة قبل اتصافها بالوجود للبداهة المذكورة وبهذا يندفع اعتراض التفتازانى ايض واما ما قاله
بعض الاذكياء ههنا من ان من قال بان ماهيته مفيدة لوجوده وهم المتكلمون فقد قال بان وجوده عين ماهيته
من حيث انه يشعر به اذ لا معنى لكون الشئ موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون الشئ الوجود
الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب على وجوده يترتب على ذاته
وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان اثرها تترتب على وجوداتها فذات الواجب اذا
فرض منشأ لوجوده لكان هو بذاته على هذا التقدير منشأ لا قوى الاثار وهو وجود الواجب فيكون ذاته عين
وجوده وقد فرض غيره فمندفع بان من قال ان وجوده عين ماهيته تعالى لا يعترف الوجود الزائد هنا ولو
اعتباريا بخلاف من قال ان وجوده زائد على ذاته وان ذاته مفيدة لوجوده فالوجود عندهم اما موجود
خارجى كما يستفاد من ظاهر كلمات اكثرهم واما امر اعتبارى وهو التحقيق عند الكل فمن اين يلزم عليهم من القول
بكون الذات مفيدة لوجوده القول بكون الذات عين وجوده من حيث لا يشعرون على ان من قال بكون
الوجود عين الذات جعل الوجود مبدأ الاثار الخارجية ومن البين ان من قال بكون الذات علة لوجوده انما
جعل الذات مبدأ الامر اعتبارى هو الوجود لا مبدأ لاثار خارجية مع انه فرق ظاهر بين كون الشئ مؤثرا

مؤثرا او بين كونه مبدأ لاثار خارجية فالمتكلمون جعلوا الذات مؤثرا فى الوجود والحكماء جعلوا الوجود مبدأ الاثار
الخارجية فليس على مسلك المتكلمين غبار الا ما استدل به الحكماء على بطلانه وقد عرفت حاله مما نقل عن الامام
وعن التفتازانى وان دفعه الطوسى والشريف وغيرهما من المحققين ونحن نقول لمعنى كون الوجود عين الذات
فى الواجب تعالى عند القائلين به ان العقل لا يفصله الى ماهية ووجود ومعنى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته
ان العقل يفصله الى ماهية ووجود اذ لا نزاع بين المحققين فى كون الوجود من المعقولات الثانية فالعينية
والزيادة انما يظهران فى العقل صرح به فى حواشى التجريد فح نقول لا نم ان العقل لا يفصل الواجب الى ماهيته
ووجود قائم بذاته تعالى ونحن اذا راجعنا الى وجداننا نجد التفصيل المذكور ايض من غير فرق غايته
ان وجوده الخاص من ذاته تعالى ووجود الممكن الخاص من الفاعل تعالى واما قولهم الايجاد فرع الوجود
وقولهم مفيد الوجود وقولهم مفيد الوجود فى مرتبة الافادة انما يسلم فى ايجاد غيره لئلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع لا فى ايجاده تعالى وجوده الخاص بمعنى عدم احتياجه تعالى فى وجوده الى غيره ولا يلزم
هنا تقدم الذات بالوجود على وجوده فلا يتم الاستدلال المذكور ايض فالحق ههنا ما عليه المتكلمون من كون
وجود الواجب امرا اعتباريا زائدا على ذاته واما كون وجوده موجودا خارجيا زائدا على ذاته فلم ينقل ذلك
عن احد منهم وان تكلموا فى حق الوجود فى اثناء المباحثة بعد تسليم عدم كونه من المعقولات الثانية بانه موجود
بوجود هو نفسه من غير لزوم تسلسل هنا فذلك كلام منهم بحثا لا تحقيقا والا لجعلوه فى الواجب تعالى من الصفات
الحقيقية مع ان القائلين بالصفات الحقيقية للواجب تعالى حصروها فى سبع او ثمان فما تكرر فى كلام بعضهم ههنا
ان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود خارجى يحتاج الى البيان وبالجملة فالبراهين التى اوردوها فى عينية
الوجود الخاص للواجب غير تام يشهد بخلافها الوجدان الصادق والفاسد التى الزموها على المتكلمين مندفعة
كما اشرنا اليه ثم اقول ايضا لا منع من العقل فى تفصيله الواجب الى ماهية ووجود فان زعموا انه مستلزم للتركيب
المحال فى الواجب تعالى فنقول قد قرر فى محله وقد سبق ايضا ان البساطة العقلية فى الواجب تعالى لم يقم
عليه برهان فضلا عن استحالة كونه مفصلا عند العقل الى ماهية ووجود فالحق ما عليه المحققون من
المتكلمين من ان الوجود امر اعتبارى زائد فى الواجب كما فى الممكن والعجب من التفتازانى وغيره من المحققين
انهم طعنوا فى حق بعض الفلاسفة والصوفية قدس الله اسرارهم فى قولهم بوحدة الوجود الذى سبق
تحقيقه اجمالا مع ان الفلاسفة الذين ذهبوا الى عينية الوجود للواجب ذهبوا باسرهم الى القول بوحدة
الوجود كما هو المصرح فى الكتب الحكمية وكذا الصوفية ايض فما بالهم طعنوا فى القول بوحدة الوجود مع تحقيقهم
مذهب الفلاسفة فى القول بعينية الوجود للواجب نعم لا كلام فى ان حقيقة الممكن وانما الكلام فى ان
وجود الواجب زائدا على ذاته كما فى الممكن فمن ذهب الى عينية الوجود للواجب فلا بد له ان يقول ان الوجود
الواجبى مع كونه عين الواجب تعالى انبسط على هياكل الموجودات كما صرح به الفلاسفة باسرهم فيكون

الوجود زائد على

الوجود زائد انى الممكن فهؤلاء المحققون من المتكلمين الذين ذهبوا الى عينية الوجود فى الواجب اما ان يسلموا القول بوحدة
الوجود واما ان يرضوا بمذهب المتكلمين من كون الوجود زائدا فى الكل هذا هو منتهى التحقيق فى هذا المقام الذى تحير فيه
اذهان الاذكياء العظام والحمد لله على نعمه الجسام وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فى كون الوجود عين الواجب
وفى كون الصفات عين الواجب ايضا منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم
غير المعلوم ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها فاما ان يكون زائدا فى الكل او يكون عينا فى الكل
ولما بطل الثانى بالبراهين يثبت الاول ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود وان تخلف الحكم فى بعضه
لانتفاء شرط الذى هو التجرد ومنها ان الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة وما به الاشتراك غير
ما به المخالفة فيكون وجوده مغاير الحقيقته ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح
جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان غير الكون ان كان هو الكون م
فى الاعيان فان كان بدون الكون فهو محال وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح او خارجا عنه
وهو المط وحاصل انكشاف هذه الشبه بالتقرير المذكور انه لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق على ما هو حقيقة
الواجب وانما النزاع فى زيادة الوجود الخاص والذى ندعيه انه عين الواجب هو وجود الخاص هذا عصارة
ما فى الشرح الجديد للتجريد والوجوه المندفعة المذكورة وان ذكرت مع دفعها فى اثناء البحث لكن لخصناها
مع دفعها ثانيا لتلخيص المقام وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقال لانه معركة عظيمة بين الاعلام الكمل واهل
الكمال وقد حقق الشارح الجلال بحيث يندفع عنه القيل والقائل ولا يتضح مرامه الا ببسط الحل وتفصيل الاجمال
وان كان تحقيق الحق فى ذلك على ما هو عليه مربوطا بعناية الله الملك المتعال قال المص لا خالق سواه على تقدير
وجود واو العطف هنا يكون عطفا على خبر ان فالمعنى واجمعوا ايضا على انه تعالى لا خالق سواه ومتصف بصفات
~~اه كما قرره البعض فعلى هذا يكون عطفا على خبر ان فالمعنى واجمعوا ايضا على انه تعالى لا خالق سواه ومتصف~~
~~بصفات اه كما قرره البعض~~ فعلى هذا يكون المراد بالسلف فيما سبق اهل السنة والجماعة كما حققناه سابقا كلبنوى م
وانه لم يتفطن له ذلك البعض حيث جعل السلف فيما سبق اعم من اهل السنة والجماعة والتزم بهذا العطف
تخصيصهم بهم اذ لا اجماع فى هذه المسئلة لغيرهم فقد تناقض من حيث لا يشعر والحق ما قررناه من التخصيص
باهل السنة والجماعة هذا واما على تقدير عدم وجود الواو هنا كما فى النسخ عندنا فهو خبر بعد خبر لان او جملة
استينافية ثم الخالق المنفى اعم من ان يكون بالاستقلال كما هو المتبادر ففيه رد للمشهور من الحكماء من كون
العقل خالقا للعقل والعقل خالقا للاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضيه محققيهم
كما ذهب اليه المحققون ومنهم الشارح وللطبيعيين ايضا وللمعتزلة ايضا حيث زعموا ان العبد لا خالق لافعاله

استقلالا م
لا فعاله او بالاشتراك ففيه رد لعبدة الاصنام والمشركين حيث زعموا شركة معبوداتهم الباطلة فى خلق بعض الاشياء
وان لم يزعموها فى الجميع على ما دل عليه النصوص وللحكماء والمعتزلة ايضا اذ اثبات خالق سواه يقتضى الاشتراك ولذا
اعترضوا على المعتزلة فى هذه المسئلة بلزوم كونهم مشركين وان دفع ذلك عنهم فالاشتراك بهذا المعنى اعم من الاستقلال
كما قررناه ولما ذكرناه عمم الشارح المخلوق ههنا من الجوهر والعرض واما ما قيل من انه اذا عمم الخالق المنفى من الاستقلال
ومن الاشتراك كما هو الظاهر يكون فيه رد المذهب الاستاذ لانه يقول بشركة العباد فى الخالقية غايته انه يجعل قدرة فلبس محشى اوح
العبد جزء المؤثر فى اى يلزم منه شركة العباد لله تعالى فى الخالقية مع ان تاثير قدرة العبد مشروط عنده بتاثير
قدرة الله تعالى فى ذلك الفعل مع كونها قوية غالبة وقدرة العبد ضعيفة عاجزة وقد جرت العادة الالهية بانضمام
قدرة العبد العاجزة حال انضمام تلك القدرة الغالبة فظاهر انه ليس فى مثله شركة قبيحة يليق ان ينفى والحق
انه لا شركة فى مذهب الاستاذ ولو سلم فليست بشركة مذمومة فلا ينبغى ان يدرج فى هذا الكلام والعجب من هذا
القائل انه كيف يسوغ له ادراج الاستاذ فى زمرة المشركين مع انه من اكابر اهل السنة والجماعة المحققين وتحقق
ان مسلك الماتريدية مسلك الاستاد فكيف يزعم بهذا الكلام تحقيق مذهبهم وتنويه شانهم حفظنا الله واياكم
عن مثل هذا الزلل للادلة النقلية التى هى العمدة لا سيما فى هذا المطلب واما العقلية فلا يعتد بها الا بعد
تاييدها بها ولذا اتفقت حجة الاسلام على الادلة العقلية كما سيأتى وتركها ههنا كما اشرنا اليه واما لان المدعى ههنا هو
الحكم المجمع عليه وهو لا يثبت بالادلة العقلية نعم لو كان قوله لا خالق سواه منفصلا عما قبله لساغ ذلك ثم ان
مدار الاستدلال بالاية الاولى هو ان الشئ المستغرق اما بمعنى الموجود كما هو معناه الحقيقى عند الاشاعرة
وعند اهل الشرع ايضا فيشمل كل موجود جوهرا كان او عرضا اولا وهو الواجب فيستثنى هو منه عقلا اذ لا يتعلق
به الخلق قطعا بالبراهين القاطعة واستثناؤه منه عقلا لا ينافى قطعيته فى الباقى كما تقرر فى الاصول واما
بمعنى ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه موجودا كان او معدوما على ما هو معناه المجازى عند الاشاعرة وقد ذهب اليه الحكماء
ومن يتبعهم فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات الصرفة عقلا ومداره بالاية الثانية على كون الاستفهام
للانكار فيفيد انكار خالق سوى الله تعالى سيما مع كلمة من الاستغراقية قيل فالاية الثانية نافية لمذهب الاستاد كلبنوى م
وفيه انه يشعر بان الاية الاولى لا تنفى مذهب الاستاذ وكانه بنى ذلك على ان اشتراك العباد له تعالى فى خلق
بعض الاشياء عند الاستاد لا ينافى كونه خالقا لكل شئ على ما هو مفاد الاية الاولى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستاد
لا يقول بشركة العباد بالمعنى المتنازع فيه ههنا كما حققناه واما ثانيا فلان قوله تعالى خالق كل شئ موجبة
كلية تنافى السلب الجزئى قطعا فكيف لا ينفى مذهب الاستاذ على تقدير صحته على ان الاية وردت فى مقام التمدح
ولا مدح مع ثبوت الخلق بالاشتراك واما ثالثا فلانه لا يتم التقريب ح اذ الخالق المنفى كما زعمه فالازم من
الدليل ينفى خالق سواه استقلالا والمطلوب ليس ذلك مع انهم صرحوا بتمامية التقريب فالحق ان نطرح
هذا الكلام من هذا المقام قال امام الحرمين فى الارشاد من هذا النقل يظهر انما اشتهر عنه من انه متحد

مع ان ترتيب قوله فاعبدوه على سابق الاية يقتضى ان خالق هنا سواه
لا استقلالا ولا اشتراكا على تقدير صحته لان معناه انه تعالى خالق
كل شئ من الموجودات والمنافع والمضرات فلا شئ فى ايدى العباد حقيقة
فلا يكون الله الا هو المصنوع الاله تعالى ولو لم يكن الاية المذكورة
نافية كما زعمه لم يصح ترتب قوله فاعبدوه على ما سبق وهو مح ولهذا
الوجه اخذ الشارح هنا قوله تعالى فاعبدوه

متحد مع الفلاسفة في هذه المسئلة غير صحيح ثم الغرض منه الاثبات لمدعى المص من كون الحكم المذكور مجمعا عليه على تقدير وجوده الواو
في المتن او الاثبات للمدعى بالاجماع على تقدير عدمها على انه لا مانع ايض في الصورة الاولى من كونه مثبتا للمدعى بالاجماع
وغاية ما يتوهم لزوم اثبات الاجماع بالاجماع وذا ليس بلازم اذ الثابت به ح انما هو المدعى المجمع عليه لا الاجماع على انه
يجوز ان يكون ح تفصيلا للمدعى وبيانا له لا مثبتا له هذا من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا
يتعلق به بان الثاني مخلوق له تعالى والاول غير مخلوق له تعالى بل الكل مخلوق له تعالى وانما ذلك الفرق وقع
ممن بعدهم من المعتزلة بمجرد اهوائهم والحكم بعقولهم وهذا المعنى صريح في كلام الامام حيث قال بعد المنقول المذكور
واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم
المتقدمون منهم يمنعون من تسمية العبد خالقا واجترأ المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه
في الارشاد واما ما قيل من ان معنى كلامه ههنا انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد وسلبها عنه بالكلية او باثباتها
مع سلب التاثير عنها اشتراكا او استقلالا فقد رد بانه حمل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور
حادثا بعد السلف وقد عرفت انه مخالف لتصريح الامام لكن مع ذلك لا يضر اصل المطلوب الذي هو ثبوت الحكم
المجمع عليه بالاجماع الذي اشار اليه وقال الامام حجة الاسلام تلميذ امام الحرمين لما بطل الجبر المحض وهو
ان لا فعل للعبد بل للحيوان مطلقا اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجماد لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار
واحترز بقوله المحض عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما يقول به الاشعري بل لما نزيد على ما سنعرف
بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا في افعاله بالمعنى المذكور لم يكن فرق بين حركة الماشي اختيارا وبين
حركة المرتعش اضطرارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها ذلك بط بداهة لانا نفرق ضرورة
بين الحركتين المذكورتين بان الاولى مقارنة للقصد والارادة دون الثانية لكن لا يحكم الضرورة بان
المقارنة لقدرة العبد تحصل بتاثيرها استقلالا او اشتراكا بل يحتمل ان تحصل تلك المقارنة بتاثير
القدرة القديمة استقلالا او اشتراكا كما احتمل حصولها بتاثير قدرة العبد استقلالا او اشتراكا كما ذهب
اليه المعتزلة فلا يتم مدعانا ههنا الا بابطال الاحتمال الاخير ولذا قال وبطل اى ولما بطل ايض كون العبد
خالقا لافعاله الاختيارية للادلة النقلية قدمها لكونها مرجحا للادلة العقلية من حيث
الاعتداد بها وللاشارة الى رجحانها على ادلة الخصم وان كانت لهم ادلة نقلية على مدعاهم ومن ادلتنا
النقلية ايضا قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون سواء كانت كلمة ما مصدرية او موصولة ومنها قوله
تعالى هو الله الخالق واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور والذين تدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه ومنها نحو ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة
واجعله رب رضيا ومنها مثل فعال لما يريد يفعل ما يريد ويحكم ما يشاء ومنها نحو كل من عند الله وما
بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبهم الايمان وانه اضحك

علا
لا يقال قوله لا خالق سواه من الاحكام
العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع
وذا لا يثبت بالاجماع لانا نقول معنى ثبوته
بالاجماع هو ان اجماعهم عليه يدل على انهم
قاطعا فيه وان لم نعرفه بالتفصيل
لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض
الاجماع حتى يرد ما ذكر
في شرح المقاصد .
منه

كفوي م

كنبوي م

اضحك وابكى وهو الذي يسيركم في البر والبحر وما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها الاحاديث الواردة في ان كل كائن
بتقدير الله ومشيته وادلة الخصم السمعية كثيرة وقد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من
ان يحصى نحو قوله تعالى الذين يؤمنون ويقيمون الى المعوذتين قلنا لكنه غير المتنازع الثاني الايات الواردة في
الامر والنهي والذم والمدح والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار قلنا ايضا غير المتنازع لانا
لا ننكر كسب العباد وانما تقوم هذه الادلة على الجبرية النافين له الثالث اسناد الافعال الموضوعة للايجاد
الى العباد من عمل صالحا فلنفسه وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس بما كسبت يجعلون
اصابعهم في اذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز في
الاسناد توفيقا بين الادلة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل
فانه بمعنى التصيير او نقول على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل ان ذلك المجموع بخلق الله
من غير اعتبار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على انه لا مانع
من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى فما لهم لا يؤمنون
لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك قلنا المراد الموانع الظاهرة
التي يعرفها الكل والموانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بها الخامس تعليق افعال العباد بمشيتهم
دون مشيته تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيتهم بمشيته تعالى قال الله
تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله كذا في المقاصد وشرحه والادلة العقلية المبسوطة منها ان فعل العبد
لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على الشمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات ومنها انه لو كان فعل العبد بقدرته
لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب ومنها معلوم الله من فعل
العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه
بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك فيعود المحذور ونوقض بفعل البارى تعالى وقد يستدل ايض
بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله
كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه هذا وللخصم ايضا ادلة
عقلية ذكرت مع اجوبتها في الكتب الكلامية وجب ان يعتقد جواب لما اى وجب الاقتصاد في الاعتقاد
وهو الذي اشار اليه الش كذا في شرح المقاصد والمراد من الاقتصاد هو التوسط بين افراط المعتزلة اى
التفويض الى العباد وبين تفريط الجبرية وهو سلب الكل عنهم وهو المنقول عن السلف حيث قالوا لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين ويحتمل ان يكون المراد التوسط بين افراط الجبرية حيث فوضوا الكل الى الله
تعالى وبين تفريط المعتزلة حيث قصروا في حق الله تعالى وفوضوا الامر الى العباد هذا واعلم ان هذا المقام
مما تحير فيه الافهام ونحن نقرر لك اولا ما عند بعض الناظرين ههنا ونبين ما عليه ثم نحقق الامر على ما تقرر

كنبوي م

عند اولى الالباب بعون الله الوهاب قال ذلك البعض ما حاصله الصفة التي يتمكن بها الحيوان من مزاولة افعال
شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف وتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند البعض
وبشرط ان يكون مبدأ للافعال المختلفة لا على نهج واحد عند الاخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث
يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحا والا فالقدرة شانها
التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس كذلك فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند
الاشعري ولما كانت الاعراض متجددة عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة من
شانه التأثير ويصير العبد بحيث يصح ان يوجد الفعل وان لا يوجده بتأثير قدرته ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه بل يوجد الله
تعالى عقيبه بطريق جري العادة حصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا نعم العبد يصرف
ارادته الى ذلك الفعل لكن ذلك الصرف ايضا مخلوق الله تعالى عنده فلم يكن للعبد مدخل في ذلك سوى
كونه محلا له وان كان لقدرته مدخل في ذلك بمعنى ترتب ذلك الفعل عليه عقيبه عادة وكذا الحال في مذهب
القاضي ابي بكر الذي هو مذهب الماتريدية بعينه بالنظر الى اصل الفعل الا ان في قدرة العبد ان يجعله
طاعة او معصية عندهم كما في لطم اليتيم بنية التأديب او بنية الايذاء بناء على ان الارادة الجزئية التي
هي عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا غير
مخلوقة لله تعالى لكونها اما من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال
المتوسطة بين الموجود والمعدوم فلا يلزم ان يكون موجد البعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها
وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادي لتأثير قدرة الله تعالى بخلاف ذلك عند الاشعري
لانها وان كانت سببا عاديا للتأثير الا انها من الموجودات المخلوقة لله تعالى فليس في قدرة العبد تأثير عنده
لا في اصله ولا في وصفه بخلاف ما عند القاضي والماتريدية ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة
او المعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهبه وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان
يكون قدرة الله تعالى مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في الوصف الاعتباري لا بمعنى ان العبد
يجعله طاعة او معصية لان ذلك مذهب الاعتزال بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضي
او غير مرضي فبسببه يخلق الله ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالطاعة او المعصية ثم
قال الباء السببية او الاستعانة في قوله وبقدرة العبد وان كانت ظاهرة في انطباق كلام
الامام على مذهب القاضي لكنه منطبق على مذهب الاشعري انما يتم بابطال مذهب القاضي ودونه
خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاد بافضائه الى شركة العباد الآن يقال كلام الامام شامل
لمذهب الاشعري والقاضي معا لانهما سيان في الاقتصاد كما هو الظاهر من كلام شارح المقاصد انتهى
مع بعض الاعانة منا ونحن نقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما اورده من المقدمة في بيان معنى القوة

ايضا نعم يتجه عليه ان وجوب اعتقاده الاشعري مر مر

القوة والقدرة بعد تسليم صحته لا يخفى ما فيه من الكدرة والاقرب ما اورده شارح المواقف نقلا عن الرازي
حيث قال ما حاصله القوة لفظ وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة
ثم ان للقوة مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم
فهو ان لا ينفعل عن الشيء بسهولة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى اللازم وهو اللاانفعال
ثم ان للقدرة وصفا كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم وهو الامكان لان القادر لما صح منه ان
يفعل وان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقال للابيض
انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود هذا فظهر منه ان تفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير باللازم
لان الصحة بمعنى الامكان وقد عرفت انه لازم لها والمراد المبدأ وظهر ايضا ان اطلاق القوة على القدرة وعلى اللاانفعال
وعلى الصفة المؤثرة وعلى الامكان فلو قيل القوة صحة الفعل والترك لم يكن فيه مجاز واما ثانيا فلانا لا نسلم اتحاد القاضي
والماتريدية في المذهب ههنا وقد حقق اصحابنا الماتريدية ومنهم صاحب التوضيح ان لقدرة العبد مدخلا
في اصل الفعل وجعلوها جزء المؤثر كما هو صريح في التوضيح ولذا جعلوا مذهبهم مسلك الاستاد وقد قال المولى
الخيالي في تحقيق هذه المسئلة والمراد ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب
الاستاد او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري هذا فقد جعل مذهب الاشعري مقابلا لمذهب الاستاد وهو في
صدد تحقيق مذهب الماتريدية والاشعري فدل ذلك قطعا على ان مذهبهم مذهب الاستاد لا مذهب القاضي
على انهم اي اصحابنا انما اعتبروا الارادة الجزئية الاعتبارية ههنا ليخرج علة ذلك الفعل من الايجاب الى الاختيار
اذ من البين انها لو لم تعتبر في اصل الفعل كما هو مذهب القاضي يكون صدور اصل الفعل اضطراريا لكونه
علة التامة امورا موجودة مخلوقة لله تعالى فلا يوجد هنا افعال اختيارية مع ان الكلام فيها بل يلزم من
ذلك ان يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى الله تعالى عن ذلك وهذا هو السبب لاعتبار الارادة الجزئية
الاعتبارية جزءا من كل علة كما حققه صاحب التوضيح ولهذا اعترضوا على الاشعري ان مذهبه جبر محض وان
ادعى انه جبر متوسط فالجبر المحض لازم للقاضي في صدور اصل الفعل من الفاعل وان لم يلزم له ذلك في صدور
الوصف مع ان القاضي من الاشاعرة ولا يقول بتأثير القدرة في شيء فما معنى انكاره في اصل الفعل واثباته
في الوصف وهل هذا الا مخالفة منه للاشعري على تقدير صحته واما ثالثا فلان القاضي مع كونه من الاشاعرة
المنكرين للحال قال بالحال فعلى تقدير اثباته للارادة الجزئية يكون قولا بالحال فما معنى التردد في كون الارادة
الجزئية عنده من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وتخصيص الثاني بصاحب التوضيح تخصيص بلا مخصص
لان كثيرا منهم اثبتوا الحال وبنى الماتريدية باسرهم تحقيقهم ههنا على القول بها واما رابعا فلان الباء السببية
او الاستعانة ظاهرة في مذهب الاشعري دون القاضي اذ الكلام ههنا في الافعال لا في الاوصاف على ان كلمة
الباء ليست ظاهرة في السببية او الاستعانة بل يحتمل ان تكون للملابسة والمصاحبة على ما هو الظاهر من اصل

الاشعرى وهو الظاهر من تفسير الكسب بالمقارنة عنده كما فى شرح المواقف وان كانت تلك القدرة سببا عاديا لصدور
الفعل عن قدرة الله تعالى وذا لا يقتضى كون الباء للسببية او الاستعانة وتلخيصه ان الكسب ههنا عنده مقارنة
الفعل بالقدرة والباء داخلة على الثانى دون الاول وكلامنا بقولنا وبقدرة اه انما هو فى الاول فافهم واما
خامسا فلانا لو سلمنا ان وجوب اعتقاد الاشعرى انما يتم بابطال مذهب القاضى لكن لا نم ان دون ابطاله خرط القتاد
على ما حققناه وليس فى مذهب الاستاد شركة العباد اذ لا بد فيها من تفرد كل من الشريكين بماله دون الاخر وذا
غير موجود فى مذهبه على ما سنحققه واما سادسا فلانه لو سلم ان الظ من كلام شارح المقاصد شمول كلام
الامام لمذهبى الاشعرى والقاضى وسلم ايضا تساويهما فى الاقتصاد لكن لا يتم بذلك غرض الامام من وجوب اعتقاد الاشعرى
اذ لا يتم ذلك الا بابطال مذهب الماتريدى ومذهب الاستاذ الذى هو مذهبهم ولعله بنى ذلك على ان مذهب الماتريدية مذهب
القاضى وقد عرفت ما فيه بل الظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام الامام شامل لمذهب الاشعرى والماتريدية ومذهب
القاضى المغاير للاولين وان كان شموله للثالث اشبه ولكون القاضى من اتباعه وان خالفه فى بعض المواضع كما
ههنا فى الوصف وسر الشمول ان الكل سواء فى الاقتصاد اذ لم يوجد فيه تفويض الافعال الى العباد كما فعله اهل الاعتزال
والعناد هذا ثم نقول فى تحقيق المذاهب الثلثة واظهر ما فصلناه ان الاشعرى لا يقول بتاثير قدرة العبد اصلا
لا فى اصل الفعل ولا فى وصفه بل مذهبه ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل ارادة جزئية وهى المتعلقة
بالفعل او الترك واستطاعة على الفعل ثم يخلق عقيبها ذلك الفعل مع وصفه فلا تاثير لقدرة العبد هنا
فى شئ وانما الكسب عنده مقارنة ذلك الفعل لقدرة العبد فبالنظر الى العبد لا يوجد هنا مدخلية ما لكون
قدرة العبد سببا عاديا لخلق ذلك الفعل ومن هنا اختلفوا فى تقرير مذهبه فمنهم من اقتصر على مجرد المحلية
ومنهم من زاد عليه وجود مدخلية ما ههنا وقد عرفت الحال والماتريدية يقولون بتاثير قدرة العبد فى
اصل الفعل على ان يكون جزء المؤثر لانهم يقولون ان العبد متى اراد فعلا صرف قدرته المخلوقة له تعالى فى العبد
اليه فذلك الصرف امر اعتبارى غير موجود ولا معدوم وهو المسمى بالارادة الجزئية والكسب وقد يسمى
بالقصد كما اشار اليه الخيالى فى شرح النونية فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل عقيبه فلو لم يكن ذلك الصرف
المذكور لم يخلق الله تعالى عقيبه بمجرد القدرة المخلوقة فيه ذلك الفعل عادة وان كان قادرا على ذلك اذ لا
يلزم منه مح وهذا معنى كون القدرة جزء المؤثر عندهم وبهذا يظهر كون الفاعل مختارا الان لاختياره الصادر
منه مدخلا فى ذلك الفعل قطعا ولو لم يكن الامر كذلك لكان الفاعل موجبا لا مختارا وهو خلاف المفروض وخلاف
الواقع ايض ومن هنا قيل على الاشعرى ان مذهبه جبر محض وان ادعى انه جبر محض اذ لا اختيار للعباد عنده
بل هو يخلق الله تعالى ايض كما سبق ولذا قالوا اى الاشعرية نحن مختارون فى افعالنا مضطرون فى اختيارنا
فالماتريدية والاشعرية متحدان فى اثبات القدرة لله تعالى والقدرة للعبد وفى كون قدرة العبد على وفق
قدرة الله تعالى وفى كون فعل العبد كسبا له وفعل الله تعالى خلقا له وفى دعوى الجبر المتوسط ومفترقان

ومفترقان فى كون قدرة العبد جزء المؤثر على وفق عادته تعالى وكون الفعل صادرا عن العبد بالاختيار
وفى اثبات الارادة الجزئية الاعتبارية لان هذه الثلثة ثابتة عند الماتريدية دون الاشعرية فظهر ان فعل
العبد عند الماتريدية انما هو بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل كما هو مسلك الاستاد
والله الهادى الى سبيل الرشاد ويؤيده ان الش اورد مسلك الاستاد عقيب مسلك الاشعرى ورجحه
على مسلك القاضى هذا واما مسلك القاضى فقد ظهر حقيقته وبيناها عليه فلا حاجة الى بيانه ثم اقول
يمكن توجيه مذهب الاشعرى بحيث ينطبق على مسلك الماتريدية بان يقال تلك الارادة الجزئية التى اعتبرها الماتريدية
بل التى اثبتها الاشعرى هى التى كانت من المبادى الضرورية للافعال الاختيارية لان لها مبادى كالتصور
الملايم للشئ والشوق المنبعث منه والارادة المنبعثة عنه بل هى تاكد الشوق وكلها ضرورية اما عقلية
كما هو مذهب الحكماء او عادية كما ذهب اليه الاشاعرة فالذى ذهب اليه الاشعرى من كون الارادة الجزئية مخلوقة
له تعالى هو هذه الارادة الضرورية وعنده يخلق الله تعالى عقيبها قدرة فى العبد التى سماها استطاعة
فيحتمل عنده ايض ان يكون تعلق للقدرة المذكورة تعلق من الامور الاعتبارية صادر من العبد فح يكون
للقدرة عنده مدخل فى الفعل كما ذهب اليه الماتريدية فح يرتفع النزاع بين الفريقين ولعل لهذا قال شارح المقاصد
فى هذا المقام ونحن نقول الحق ما قال بعض الائمة الدين من انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره
والانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال
الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى هذا واما الارادة الجزئية الاعتبارية التى اشار اليها
الماتريدية ههنا فالظاهر انها تعلق القدرة فى العبد كما قررناه وتسميتها ارادة لكون الصرف المذكور
حاصلا بالارادة ويحتمل ان تكون هى الارادة الجزئية التى ذهب الاشعرى الى ضروريتها كما اشرنا اليه
وانما الضرورى عند الماتريدية ههنا هو الارادة الكلية القابلة للتعلق بكل من الجانبين اذ لا شك
انها مخلوقة لله تعالى قطعا ومآل الامرين متقارب فلذا ترى كثيرا من الماتريدية اخذوا تعلق القدرة
ههنا فى تقرير مذهبهم كما فصلناه انفا ولو قرر مسلكهم باخذ تعلق الارادة الكلية ايضا فلا يلزم على
المحرر شئ بل ذلك يدل على سعة حاله فى فهم كلام امامه وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه مما يلزم
فيه الاهتمام وقد غفل عنه كثير من الكرام والله ولى الانعام   الحمد مقدورة بقدرة الله تعالى
أثره اعام
اى ايجاد او المعنى انها حاصلة بقدرته تعالى لا ايجابا بل بحيث يصح على الفاعل تعالى ان يوجدها
وان لا يوجدها   وبقدرة العبد اى حاصلة بها حيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فالفعل المذكور
مثلا مقدور له بمعنى انه حاصل بمدخلية قدرته لما عرفت ان خلوه بقدرة العبد اولا فيه سبب عادى لتاثير
قدرة الله فيه عند الاشعرى من غير تاثير لقدرة العبد فيه عنده ومع تاثير قدرة العبد فيه ايضا عند

تعلق سه

الماتريدية فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لقدرته مع الارادة الجزئية المخلوقة له تعالى ايض
عند الاشعرى وعند الماتريدية عبارة عن مقارنته لقدرته وكونها جزء المؤثر وتأثيرها عبارة عن تعلقها
باحد الطرفين الذى هو المسمى بالارادة الجزئية وتلك المقارنة الخالية عن التاثير هى الوجه الاخر من التعلق المسمى
~~بالارادة الجزئية وتلك المقارنة الخالية عن التاثير هى الوجه الاخر من التعلق المسمى~~ بالاكتساب عند الاشعرى
قال شارح المواقف والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل
فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ الاشعرى انتهى وقد عرفت مراده ان لقدرة العبد مدخلا
فى ذلك الفعل وان لم يكن للعبد نفسه مدخل فيه كما اشار اليه الشريف فلا منافاة بين ما ذكره الشريف
وبين ما ذكرناه وعند الماتريدية الوجه الاخر من التعلق المسمى بالاكتساب هو تاثير قدرته فيه بصرفها الى
ذلك الفعل فيكون للعبد مدخل فيه بحيث صرف قدرته باختياره الصادر منه فمعنى كون القدرة مؤثرة
عندهم هو هذه المدخلية لا ان قدرة العبد جزء المؤثر اذ العلة اذا كانت مركبة كما ههنا فلا بد ان يكون بعض
اجزائه من الامور الاعتبارية والا لزم الايجاب كما حققه صاحب التوضيح فعلى هذا ينطبق كلام الامام على المذهبين
وان اورد اشد بعده مذهب الاستاذ ويمكن تطبيقه على مذهب القاضى ايض لكنه بعيد جدا اذ الكلام ههنا فى
الفعل لا فى وصفه ومن لم يفرق بين مذهبى القاضى ومذهب الماتريدية وادعى اتحادهما وحمل كلام الامام
على مذهب القاضى نفاده لا يخفى على الرائى والقاضى ثم اقول لا يليق بالاكتساب الذى هو مدار الثواب كلنبوى م
والعقاب والمدح والذم هو ما حققه ائمتنا الماتريدية كما حققناه لا ما ذهب اليه الاشعرى من مجرد المقارنة
والمحلية ولذا اعترضوا عليه بانه جبر محض وان ادعى انه جبر متوسط لكن قد عرفت ترتيبا انه يمكن تقرير
مذهبه بحيث يرتفع النزاع بينه وبين الماتريدية واما ما قيل من ان هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعرى لكن نقله الكلنبوى م
تحقيق مذهبه موافق لما ذهب اليه الماتريدية ففيه ما فيه لان ما هو التحقيق لا بد ان يكون مبنيا على اصل
من اصوله واصوله تأبى عن الموافقة مع الماتريدية مثل ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى اولا
وبالذات والقول بعدم الاستحقاق فى شىء وبعدم الوجوب ولو بمقتضى الحكمة والقول بالحسن والقبح
الشرعيين مطلقا وغير ذلك مما لا يقول به الماتريدية وكل ذلك يابى عن القول بتاثير قدرة العبد بالمعنى
الذى ذهب اليه الماتريدية فغاية التوفيق انما هو صرف كلام الاشعرى بالوجه الذى قررناه الى ما ذهب اليه
الماتريدية كسبا له اى مكسوبا له وكذا قوله خلقا اى مخلوقا له وفى قوله ووصف العبد اشارة الى
دفع ما اورده المعتزلة ههنا من انه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك لكن اللازم بط فكذا الملزوم وحاصل الدفع ان المتصف بالشىء من قام به ذلك الشىء لا من اوجده
كما ههنا فان القدرة مخلوق له تعالى وهم لا ينكرونه مع انها قائمة بالعبد ووصف له فكذا فى سائر المواضع
وان الافعال انما يسند حقيقة الى من قامت هى به لا الى من اوجدها الا يرى ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض

والبياض وغير ذلك من الاعراض ولا يتصف بذلك وبالجملة ما نحن فيه دليل قاطع لشبهتهم كما اشرنا اليه وليس
كسبا له اى القدرة ليس كسبا للعبد كما ان الفعل كسب اذ الظاهر ان هذا الكلام انما اورده لبيان الفرق بين
الفعل كالحركة وقدرة العبد له وذلك لا يكون الا بكسب العبد فى الاول دون الثانى اذ لا فرق بينهما فى كون
كل منهما بخلق الله وفى كون كل منهما وصفا للعبد وانما لم يكن القدرة كسبا للعبد اذ الكسب انما يكون بالقدرة
ولا قدرة قبلها مع ان كون قدرة العبد مكسوبة له بط ايضا لانه المناسب لمذهب المعتزلة وان لم يقولوا به
فمن ارجع الضمير فى قوله له الى الله تعالى ثم علل الكلام بما لا يناسبه ايض فقد خبط خبط عشواء فى الليلة الظلماء كلنبوى م
واكثر المعتزلة على انه معطوف على مقدر اى الاشاعرة على ما ذكره حجة الاسلام واكثر المعتزلة على انها ولك
ان نقول هذا ما عليه الاشاعرة واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها اختيارا لا ايجابا بالذات الايجاب
مسلك الحكماء وانما قال اكثر المعتزلة لان بعضهم كالنجار مع الاستاد وبعضهم كابى الحسن البصرى مع الحكماء
والاستاد ابو اسحاق من كبار الماتريدية على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد على
ان يكون تعلقهما اى تعلق القدرتين جميعا باصل الفعل واما وصفه فامر اعتبارى لازم له لا حاجة فيه الى اعتبار
التعلق وفى مسلكه المذكور احتمالات كون كل من القدرتين مستقلة فى التاثير وهو بط لاستلزام توارد
العلتين على معلول واحد وهو مح وما اشتهر عنه من انه يجوز التوارد كما اشار اليه شارح المواقف ههنا فغير صحيح و
لنشأ ذلك من عدم تحرير مراده ههنا ومنها كون قدرة الله تعالى غير مستقلة فى التاثير فاذا انضمت اليها قدرة الله
تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة وهذا هو الحق فى تحرير مراده كما اشار اليه شر المقاصد ولا
يلزم على هذا عجز الواجب تعالى وهو ظ بل العجز فيه انما هو فى قدرة العبد واما قدرة الله تعالى فلا عجز فيها اصلا وغاية
انه تعالى تعلقت ارادته بايجاد ذلك الفعل فى العبد بانضمام قدرته الى قدرته تعالى ولا محذور فيها اصلا اذ
المطيق لرفع شىء ربما يرفعه بمعية الغير لمصلحة فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى افعال عباده بمعيتهم لمصلحة كونها مدارا
للثواب والعقاب من غير عجز من الملك الوهاب ثم ان هذا ليس بتشريك اذ لا بد فيه من تفرد كل منهما بما هو له دون
الاخر كشركاء القرية والمحلة وكالشركاء فى مذهب المعتزلة اذ قد عرفت انه لا يمكن هنا تفرد العباد وان امكن
تفرد رب العباد والبلاد ولو سلم فليس بشركة قبيحة بل هى الحاصلة بتعلق ارادته تعالى كما قررناه والحق ان الشركة
المذمومة انما هى الشركة المستلزمة للعجز وليس فليس ومن نفى الثانى ههنا واثبت الاول فقد وقع فى خلل وخلل كلنبوى م
والاستاد قرر فى رسالته المعمولة لهذه المسئلة فى صورة الحصول بمجموع القدرتين احتمالات ثلثة الاول ان يكون
المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد الثانى ان يكون بالعكس الثالث ان يكون المؤثر مجموعهما من غير
تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالالية ثم قال الاحتمال الثانى لم يذهب اليه احد والاول والثالث مسلك
الاستاد ولا يخفى ان المراد بالواسطة فى قوله بواسطة قدرة العبد فى الاحتمال الاول الالية كما دل عليه قوله والاخرى
بالالية فيرد عليه ان كون قدرة العبد واسطة والة للتاثير قدرة الله انما هو مسلك الحكماء على تحقيق مذهبهم

كما يشير اليه فلا ينبغي ان يكون تحرير المذهب الاستاد وان اراد من الواسطة فيه كون قدرة العبد جزء المؤثر وانضمامها
الى قدرة الله تعالى بالمعنى الذي حررناه فيكون هذا عين ما حققناه هاهنا فلا وجه لجعله وجها مغايرا للثالث بل
جعلهما واحدا هذا   قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقل في خلق وصف الطاعة اولا لما كان وصف
الطاعة بل المعصية اعني كون الفعل طاعة او معصية امرا اعتباريا قطعا وكان لفظ الظاهر بمعنى الراجح
على ما اشتهر من ان المعرف باللام من هذه الكلمة بمعنى الراجح والمنكر بمعنى البديهي اشكل امر الكلام حيث يفيد ان
المرجوح كون القدرة مستقلة في خلق ذلك الوصف مع انه غير قابل للخلق فضلا عن المرجحية فوجهه بعضهم بوجهين
الاول ان يكون لفظ الظاهر بمعنى البديهي بالقرينة المذكورة الثاني ان يكون الكلام مبنيا الى ما ذهب اليه الحكماء
من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات فالكل مختل اما الثاني فلان حمل كلام القاضي الذي
هو من كبار الاشاعرة البررة على مسلك الحكماء الفسقة خارج عن طور البطلة فضلا عن طور الحكمة واما الاول
فلانه لا يرفع الاشكال لانه يفيد انه لم يرد استقلال قدرة العبد في الخلق المذكور بداهة وظاهر ان
الاشكال باق بحاله اذ النفي انما يتعلق بالارادة وقيده الذي هو الاستقلال وجعله منسحبا ايضا على قيد الخلق
خروج عن مذاق العبارة وعن قانونهم فلا فائدة في جعل الكلمة المذكورة بمعنى البديهي والحق ان لفظ الظاهر
هاهنا بمعنى الراجح المطابق للواقع بقرينة قوله والا لزم اه وقد اشتهر ان المرجوح بمنزلة المعدوم قطعا لا سيما
اذا انضم الى الراجح وجه قوي كما هاهنا فيندفع الاشكال المذكور هذا وما قيل الاولى فيه فعدم ان نفي الارادة من
الوصف المذكور ما يوجبه من النية والارادة الجزئية فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد خلق الارادة الجزئية
استقلالا والا لزم عليه ما على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل عقلا ونقلا
بل اراد ان لقدرته المخلوقة له تعالى مدخلا في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة كما قال الاشعري والا لما كان
الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد
باختياره وليس بمخلوق له تعالى في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين واذ لا يصرف
فسقط الاوهام انتهى فمنظور فيه اما اولا فلان لفظ الظاهر صح اذ كان بمعنى الراجح فقط يرد الاشكال
المذكور ايض لانه يقتضي ان المرجوح انه اراد ان العبد خلق الارادة الجزئية لا اعتبارته فوقع فيما هرب عنه فلا
بد ان يكون ح بمعنى البديهي او بمعنى الظاهر المطابق للواقع كما اشرنا اليه واما ثانيا فلان التقدير المذكور خلاف
الظاهر اذ النفي في قوله لم يرد انما يتعلق بقيد الاستقلال لا به مع قيد الخلق فيوهم ذلك الاشتراك في الخلق
سواء قدم قيد الخلق كما فعله او اخر كما في الشرح في ظاهر العبارة ركاكة بالنظر الى ما هو الظاهر فضلا عن
المرجوح الذي يفهم منه واما رابعا فلانه جعل القدرة بمعنى القوة وليس النزاع في الثاني بل في الاول مع ان
اطلاق القدرة على القوة غير معروف بل الامر بالعكس كما نقلته قريبا في اي موضع اندفع اعتراضاتهم هاهنا
على القاضي حتى فرع عليه قوله فسقط الاوهام والحق ان الركاكة السابقة في العبارة المذكورة لا تندفع الا

كلنبوي م

منسحبا

كلنبوي م

لاحد لكونه من الامور الاعتبارية
اوم قبيل الحال فالمراد من القدرة
التي لها مدخل في ذلك الوصف
القوة التي خلقت صح

علا
ولو كان لفظ الظاهر بمعنى الراجح المطابق للواقع
كما حققناه كما لا يخفى وانما ذلك التحقيق بالنظر الى
سوق العبارة وبالنظر الى الاشكال المذكور مع البحث
عليه هناك فلا تغفل
منه

الا ان يكون المراد من الوصف المضاف اليه الحاصل بالمصدر من معنى الكون طاعة او معصية اذ كل من المعنى المصدري لابد له من
حاصل موجود فلفظ الظاهر ح على ظاهره لكن يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى اعني قيام ذلك الحاصل باصل الفعل مع
ورود بعض الاعتراضات ح على القاضي بان يقال ان قال بالتاثير فهو مذهب الاستاذ والا فلا وجه لعده مذهبا مستقلا
هذا او بكون الخلق في الكلام بمعنى التقدير والتعيين فحاصل الكلام انه لم يرد استقلال العبد في تعيين ذلك الوصف
والا لزم عليه ما على المعتزلة من الاستقلال في تعيين اصل الفعل بل اراد لقدرته مدخلا بالتاثير في تعيين ذلك
الوصف وان لم يكن لها مدخل ما في تعيين اصل الفعل فعلى هذا لا يراد على العبارة المذكورة شيء بل لا يرد على القاضي
فيما ذهب اليه شيء من المحذور فيندفع اوهامهم فهذا هو التحقيق في هذا المقام لكن يرد عليه بعض ما اشرنا اليه سابقا
من لزوم الجبر المحض على القاضي في اصل الفعل كما لزم ذلك على الاشعري ومن ان ذلك الوصف امر اعتباري لازم
لاصل الفعل فلا حاجة فيه الى اعتبار تعلق القدرة به ومن ان القاضي ممن يقول بالحسن والقبح الشرعيين فلا
وجه لاعتبار تاثير القدرة بالمدخلية في اصل الفعل دون وصفه ولذا لم يلتفت جمهور الاشاعرة الى مذهبه فاحفظ
هذا المقام فانك لا تجده في صدور الكرام   وقال حجة الاسلام في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء
والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد قدرة وارادة اه اقول فرع شارح المقاصد هذا المنقول
على عدم الفرق بين اهل الاعتزال والحكماء ورد بذلك صاحب المواقف والامام حيث قال اولا وعند الحكماء
بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم
انه تعالى خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان
المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد
وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة و
الاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب يعني ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان
وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى مجرد القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة
والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة
والحكماء جميعا هذا ثم قال نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل بهذا اشارة الى الفرق بين المذهبين وعرض بذلك حجة الاسلام بل الامام
الرازي وصاحب المواقف ايض وحاصل ما اشار اليه ان المعتزلة لما لم يقولوا بالاستعداد وحكموا بحدوث
العالم وبكون الواجب تعالى مختارا في افعاله كان ايجاد القوى والقدر عندهم بالاختيار والا لما صح لهم
تلك الامور الثلثة فيكون افعال العباد عندهم واقعة بقدرتهم واختيارهم لان الاختيار لما كان داخلا
في ايجاد القوى والقدر من الفاعل تعالى كما صرحوا به فلا جرم يكون ذلك داخلا في ايجاد العباد افعالهم والا
لزم الايجاب في افعالهم فيلزم الايجاب في ايجاده تعالى ايض لانه قد ثبت كون العلة مختارة على دخول بعض الامور

الاعتبارية فيها فلو لم تكن داخلة في ايجاد العباد افعالهم كان العلة هنا امرا موجودا فينتقل الكلام الى علة تلك العلة
الى الواجب فيلزم الايجاب في كل مرتبة كما حققه صاحب التوضيح فلزمهم القول بالايجاب الذاتي ~~بل القول والقدر والاختيار~~
~~القول بكون افعال العباد بقدرتهم واختيارهم~~ فظهر انهم يقولون بكون الارادة الجزئية الاعتبارية جزءا من العلة في
صدور الافعال من العباد كالماتريدية بل هم احق بذلك منهم واما الحكماء فلما حكموا بوجوب الافاضة عند تمام الاستعداد
وحكموا بناء على ذلك بقدم العالم والوجوب الذاتي لزمهم ان يقولوا ان الله تعالى يوجب للعبد قدرة وارادة عند
تمام الاستعداد ثم هما توجبان فعله لتمام الاستعداد فليس للارادة والقدرة عندهم تعلق وامر اعتباري يكون العبد
بذلك في فعله مختارا وعند تمام استعداده فغايته ان يكون العلة هنا عندهم امرا موجودا قطعا حتى الى الواجب
تعالى فاللازم ح الايجاب في كل مرتبة وهم لا يتحاشون عن ذلك فلا حاجة هنا عندهم الى اعتبار قدرة الله تعالى في
ايجاد ذلك الفعل كما اشار اليه صاحب المواقف نعم لو بني الكلام هيهنا على تحقيق الحكماء لساغ ذلك لان تمام
الاستعداد الذي اشاروا اليه كما اوجب تاثير القدرة القديمة في قدرة العبد كذلك اوجب تاثيرها في ارادة
العبد وفي تاثير قدرتها ايضا فح يكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل ايجابا وقدرة الله تعالى مؤثرة في
تاثيرها فيكون الفعل حاصلا بتاثير قدرته تعالى فقط في الحقيقة لكن صاحب المواقف لا يرضى بذلك التحقيق
عندهم وان بنى ذلك على ان علة العلة لشيء علة لذلك الشيء فيكون الفعل عندهم بمجموع القدرتين على ان يتعلق
قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل فالظاهر ان الامر كذلك عند المعتزلة فلا فائدة في الفرق المذكور
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل هيهنا على شارح المقاصد اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب
تاثير القدرة القديمة في القدرة الحادثة نفسها اوجب تاثيرها في ارادة العبد وفي تاثير القدرة الحادثة
فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله
بتمام الاستعداد فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المص في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا
بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع
ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى اه فالوجه ما في المواقف لا ما في شرح المقاصد ولا ما في قواعد العقائد
انتهى اما الاول فلانا قد اشرنا الى ان ما ذكره هذا القائل لاثبات تاثير القدرة القديمة في فعل العبد لان
القدرة القديمة اذا كانت مؤثرة في تاثيره القدرة الحادثة لم يبق هنا تاثير للقدرة الحادثة حقيقة فيؤل
هذا الى تحقيق الحكماء مع ان صاحب المواقف لا يقول به ولا يمس هذا الكلام قطعا وان بني على ظاهر كلامهم فلا
يحصل الفرق بما اشار اليه كما اشرنا اليه انفا واما الثاني فلان الاقدار والتمكين لو كانا واجبين عليه تعالى
يضمحل الفرق الذي نقله من صاحب المواقف وقد اختاره مع ان كون الاقدار والتمكين واجبين عليه تعالى
عندهم غير مسلم وان قالوا بوجوب الاصلح عليه تعالى يكون ~~العبد موجبا في افعاله عندهم~~ لانا قد اشرنا ان العلة
قطعا لا ينفيها من ان يكون امرا اعتباريا حتى تخلص العلة من ان تكون موجبة بالذات اذ لم يقولوا بالايجاب الذاتي

قطعا فمن اين يلزم من قولهم المذكور كون العبد موجبا في افعاله فالوجه عندي ما اشار اليه شارح المقاصد
لا ما في المواقف ولا ما في قواعد العقايد هذا بقي في كلام شرح المقاصد شيء وهو انه نقل كلام الرازي ورده وفرع
عليه ما في قواعد العقايد لكن رده غير تام لان المعتزلة لا يقولون بالايجاب الذاتي بالقياس الى تمام القدرة
والارادة وانما ذلك مشرب الفلاسفة وانا لا نم ان مطلق الوجوب هنا ينافي الاختيار وحل الكلام الا فيما ذكره
الرازي من ان العبد عند المعتزلة موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب
كلام لا ينبغي ان ينازع فيه بل هو الذي حققناه فيما اشار اليه غايته ان لفظ الصحة في كلامه بمعنى الامكان الذاتي
وان لم يقع او بمعنى الاختيار بقرينة عطفه عليه وعلى كل تقدير لا يلزم عندهم ان يكون العبد موجبا بالايجاب
الذاتي في افعاله عند تمام القدرة والارادة كما ذهب اليه الحكماء فيظهر الفرق بما ذكره الرازي جدا واعلم انه
لو كان المراد من المعتزلة في قواعد العقايد بعضهم كابي الحسين البصري ومن تبعه لا يرد عليه شيء لانه ومن تبعه
مع الحكماء في القول بالايجاب فتدبر في هذا المقام فان هذا مما يستصعبه الاقوام قلت هذا اي قوله
ثم هما يوجبان القدرة اه واما قوله ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة اه فموافق لتحقيقهم وظاهر مذهبهم فيه
هو ان العقل العاشر يوجد طبايع الاجسام وهي توجد اثارها المخصوصة كما يشير اليه ولعل هذا هو الباعث
لتحقيق الشارح مذهبهم فيندفع المنافاة بين قولي الحكماء لكن الظاهر انهم ارادوا في الاول الاسناد المجازي اذ
الامام حجة الاسلام لا يرضى بالتحقيق المذكور وانما ذلك للطوسي ومن تبعه فان تحقيق مذهبهم اه يعني انه
كمذهب الاشعري في القول باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى الا انهم لا يقولون بالاستناد اولا وبالذات
كما قال به الاشعري واتباعه بل يقولون بكونه تعالى موجبا في التاثير والايجاد بتمام الاستعداد مستندا الى ذلك
الايجاد الى الشروط والالات ومن رام التوفيق بين مذهبي الاشعري والحكماء من كل وجه فقد خبط كما بيناه في
بحث النظر هذا في هذا الكلام اشارة الى ان جميع العقلاء حكمائهم ومتشرعهم متفقون في كون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى الا المعتزلة كما صرح به في بعض رسائله نسبوا ايجاد المعلولات الاخيرة كالعقل العاشر الى
العقل الثاني حيث قالوا العقل الثاني الذي هو معلول متوسط بالنسبة الى العقل الاول الذي لا معلول
فوقه موجد للعقل الثالث الذي هو معلول اخير بالنسبة الى العقل الاول والعقل الثالث الذي متوسط بالنسبة
الى الثاني موجد للرابع الذي هو اخير بالنسبة الى الثالث وهو موجد للخامس الذي هو اخير بالنسبة الى الثالث الرابع
وهكذا الامر الى العقل العاشر موجبه وكذا الامر في الافلاك التسع غير ان الفلك التاسع معلول اول عال
للعقل الاول المعلول العالي وهكذا كل فلك معلول لما قبله من العقول الى الفلك الاول الذي هو فلك القمر وكذا
جعلوا طبايع الاجسام موجدة لاثارها المخصوصة بها وتلك الاثار من المعلولات الاخيرة والطبايع من
المتوسط لكونها صادرة من العقل العاشر فظهر ان كثيرا من المراتب يطلق عليها العالية والمتوسطة والاخيرة
واما العالي الحقيقي فلا يطلق الا على العقل الاول والاخير الحقيقي في مراتب العقول هو العقل العاشر وفي

مراتب الافلاك الفلك الاول وفي مراتب الاجسام اثارها المخصوصة بها والمتوسطة اه اي ونسبوا ايجاد المعلولات
المتوسطة الى المعلولات العالية كالعقل التاسع الى العقل الاول فان العقل الاول علة لما بعده الى التاسع الذى
ينتهى فيه المراتب المتوسطة من مراتب العقول وكالفلك الى الفلك الاول التاسع الذى هو معلول عال في مراتب الافلاك متوسطة
في مراتب المعلولات اذ العقل الاول علة له وكذا النفوس الفلكية وما قيل من انه يحتمل ان يكون المراد من العالية المبادى
العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب في العالية فبعيد لفظا ومعنى اما الاول فيأباه قوله المعلولات التى في المراتب
اه وكذا سياق كلامه جدا واما الثانى فلان الكلام هنا في المراتب والمبدأ الاول خارج عنها قطعا ولذا ان
تقول الكلام هنا في مراتب الماهيات وليس للمبدأ الاول عندهم سوى الوجود الذى هو عين ذاته والواجب
اى والحال ان اللازم على الحكيم العالم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخيرة
لتوقفه عليها في الافاضة والايجاد وذلك اللزوم لان المبدأ الاول تعالى عالم بالعقل الاول قطعا فيعلم
معلوله اى العقل الاول قطعا لان العلم بالعلة للشئ علة لذلك الشئ فلزم ان يكون جميع الاشياء معلوما له تعالى
وذلك العلم عندهم علم فعلى مؤثر في وجود المعلوم كما حققوه ايضا وعبروا عنه بالعناية الازلية وجعلوا ارادته
عين علمه فلا يسوغ للحكيم ان يترك التحقيقات المذكورة وينسب التاثير الى ما عدا المبدأ الاول تعالى اذ يلزم
من ذلك احد الفسادين اما جهله بما عدا العقل الاول واما اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد والكل
محال هذا وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية التى نشأت من اللفظ بان يقال ان معنى اللفظ
هذا لا ذاك وما قيل ان يعرف المعترض مراد القائل لكن يورد الاعتراض على ظاهر اللفظ ففاسد اذ لا
يعترف المعترض هنا بان مرادهم ما ذكره الش الطوسى والا فلا يصح نسبة التشنيع اليه فافهم
فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على صدور جميع الممكنات منه تعالى ومصرحون باستناد جميع الاشياء
الى الله تعالى وان قالوا بالتوقف والنسب المذكورة من قبيل المساهلة قال بعض الافاضل ما حاصله
دعوى هذا التصريح لا تقبل بدون التصحيح كيف وكتب علماء الكلام مع تنفرها في هذا المرام مصرحة بخلاف
هذا الادعاء بل الكتب المعتمدة عليها في كتب الحكماء مع ان الحكمة الشايعة بين الجنوب والشمال انما هو من كتب
ابى نصر وابى على بلا جدال وقد صرحا في كتبهم بما هو المشهور واغترهما بالله الغرور وما ذكروه من كلام الطوسى
للتاييد فهو مثله عند من له راى سديد فعادتهم ايام يقولوا في مثل هذا المقام هذا تصريحهم واشاراتهم
وليسلكوا سبيل التاويل بما يابى عنه عباراتهم تفهيمهم ذلك التاويل ميل الطلاب الى الاباطيل فظنوا بان ما
نقل عنهم ما ظاهره باطل له معنى وجيه ومحمل صالح لا يعرفه الا العالم الفاضل وهذا فتنة في الدين يزول بها
الاعتقاد اليقينى مع ان نؤول ما عدا الرسول صلى الله عليه وسلم الا كل ما يجب اجراؤه على مقتضى ظاهره
عند الكل وكيف يصح التوجيه المذكور لكلام الفلاسفة المشهورة اذ لهم مسائل كثيرة مقررة بنوها على ان

ان الوسائط علل مؤثرة منها كون المبدأ الاول واحدا من جميع الجهات لا يوجد الا عقلا واحدا هو اول الممكنات ومنها كثرة
العقول وترتيبها ومنها كثرة الافلاك الصادرة عنها مع ترتيبها ومنها كون القوة المحركة للفلك غير جسمانية ومنها اثبات
الصور النوعية مع تاثيرها في الاثار الصادرة الجسمانية الى غير ذلك مما لا يكاد ينضبط مما وقعوا في حيص وشطط ثم
انهم اوردوا على هذه المطالب دلائل زعموا افادتها يقين المأرب وتصدوا لدفع ما اورد عليها من الكتاب فهل يكون
مثل هذه المعركة العجيبة لما يكون ظاهره مجازا غير مبنى على الحقيقة ولو كان الامر كما ذكره هؤلاء المتفلسفة الذين كانوا
في اعانة الفلاسفة لاضمحل كثير من ادلتهم المورودة في كون بعض الاشياء في بعض مؤثرة لان تلك الادلة تقتضى كون
ما عدا العقل الاول من الممكنات متاثرة بعضها عن بعض في حصول الكمالات وح كيف تتم تلك الادلة على تقدير كونها
موقوفا عليها بكونها شروطا والات فسياق هذا البيان على كذب التاويل المذكور دليل وجعله تحقيقا غير لائق بشان ما هو
جليل ولو صح منهم هذا التصريح فهذا تلبيس منهم وتستر عن القبيح وعصمنا الله عن مثل هذا التاويل والبيان الكلام من
كفوى م كان في تضليل وخذلان هذا مع زيادة فقر كثيرة منا وقيل هذا مدفوع عما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب
ان ينسب الكل اه على ان بعضهم قال مرادهما اى الش والطوسى محققوا الحكماء كما اشار اليه في رسالة مسئلة خلق الاعمال
فلا اتجاه له اصلا يعنى ان القول المذكور من ابى البركات يدل على ان ادلتهم عليها ادعوا في كل موضع تامة على تقدير
كون المراتب شروطا والالات ايضا اذ لو تتم على ذلك التقدير لحكم ببطلان النسبة المذكورة منهم فحاصله ان تم
ادلتهم على التقدير المذكور ايضا لكن تركوا ما هو الواجب عليهم من نسبة الكل الى الله تعالى لانه مقتضى اصولهم القطعية
فح يكون كلام الطوسى لبيان النكتة في الترك المذكور وهو المساهلة في التعليم هذا ولا يخفى ما فيه لانا لا نم ان
ادلتهم المذكورة قائمة على التقدير المذكور والا فما وجه المباحثة في كونهم مع المتكلمين في تحقيق مطالبهم ودفع اعتراضاتهم
عليها كما اشرنا اليه في اثناء الفقر ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان لفظ الواجب في كلام ابى البركات بمعنى الحرى والاولى
بل الواجب في كلامه بمعنى اللازم عقلا كما اومأنا اليه وتحقيقه مرامه ان كلماتهم متناقضة حيث حكموا بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وثبت ذلك بالبرهان عندهم لزمهم كون الواجب تعالى مؤثرا في جميع الاشياء بناء على ان العلم
الفعلى عندهم مؤثر في وجود الاشياء كما حققناه ثم انهم مع ذلك نسبوا الايجاد الى المراتب وهل هذا الا تهافت
وليس هذا اول حادثة وقعت منهم ومن ذلك انهم مع قولهم بان العلم بالعلة يوجب بالمعلول قالوا المبدأ الاول تعالى
لا يعلم الجزئيات المتغيرة وهذا تناقض منهم كما اعترف به شارح الاشارات وان اوله هو ايضا ومن تبعه كالش
فالحق ان مراد ابى البركات ابطال مسلكهم هنا وربما يؤيد ما قررناه قوله شنع اى نسبهم الى القباحة والشناعة
والجهالة هذا واما كون المراد من لفظ الكل محققيهم فمع كونه مخالفا لقوله فانه تساهلوا اه لان تلك المساهلة
وقعت من الكل لا من اتفاق محققيهم على ذلك وهل الكلام الا فيه وتصريح الش لا يكون دليلا هنا ثم اقول العجب
كل العجب من المحقق الطوسى ومن تبعه مع ذكائهم كيف ساغ لهم الاعانة للفلاسفة فانهم حكموا بقدم العالم وانكروا
كون الانبياء مرسلين من الله تعالى الى عامة عباده جميعا وكون نبوتهم اختصاصا الهيا فضلا من الله تعالى لهم

مفهوم

وهو الشيخ الفاضل العلامة الشيخ محمد ... اللارى م
في حواشيه اللارى
وقد اوردناه هنالك
ايضا

وجلاء اممهم واكابر صفيائهم ومحققيهم عوام الناس وحاشاهم عن ذلك كما شحن الطوسي بالتعبير المذكور شرح
الاشارات وانكروا الحشر الجسماني والقيمة الكبرى وانهدام السموات والارضين وكل ذلك ثابت بالنصوص
القاطعة فكيف يمكن لهم التحقيق المذكور ولو كان الكل بتاثير قدرة الله تعالى عندهم لاعترفوا بالانبياء ونبوتهم
الوهبية والقيمة الكبرى وما فيها وحدوث العالم فاذ لم يقولوا بكل من ذلك لزمهم ان يسندوا الاشياء الى
طبايعها والطبايع الى العقول بمقتضى الاستعداد كما شحنوا به كتبهم فالحق ان اراجيف الفلاسفة ههنا لا تقبل
التأويل واما ما قاله الامام في المطالب العالية من انه كلما بالغت في التفتيش والفحص عن الكتب الالهية لم اعثر على
نص على حدوث العالم وان اشتهر بين المتاخرين ان تعدد الذوات القديمة كفر بالاجماع فلا يكون دليلا للفلاسفة
اذ لم يلزم من عدم وجود نص في الكتب الالهية على حدوث العالم ان لا يوجد الاشارة والدلالة والاقتضاء والكل
ادلة الهية شرعية بل نقول ايات الحشر الجسماني والقيمة الكبرى ادلة قطعية على حدوث العالم ضرورة انها
ثبت قدمه امتنع عدمه ويلزم انه لم يمتنع عدمه كان العالم ولا يثبت قدمه وبالجملة لا باس في كلام الامام هذا
واما ما يفهم من كلمات قدوة المتصوفة من قدم العالم كما قيل فليس ذلك مثل القول بالقدم في كلام الحكماء بل لانهم
قالوا العالم هو الانسان الكبير وهو ظل الله تعالى فلا بد ان يكون الظل موجودا متى وجد صاحب الظل فالظل
لا يفارق عن صاحبه لكنهم مع ذلك اعترفوا بالانبياء وشرايعهم بل كانوا من كمّل ورثتهم واعترفوا بالقيمة
الكبرى وانهدام الاجرام العلوية والسفلية حين وقوع التجلي الذاتي الذي يضمحل عنده كل الاشياء فكيف يرضى
هؤلاء السادات بما قال به الفلاسفة المنكرون للانبياء والنبوات فاحفظ هذا المقام فانه من نفايس
المباحث   وان الوجود اي وجود الممكنات اذ الكلام فيها وهذا اولى مما قيل اي والموجود واتصاف
الموجود بالوجود على ان يكون في الاول مجازا لغويا وفي الثاني مجازا عقليا هذا معلول له تعالى على الاطلاق
سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا اذ لا فرق بين الوجودين الا في الاثار الخارجية ثم فيه رمز الى ان
الماهيات ليست مجعولة وانما المجعول وجودها بمعنى كونها متصفة به   فان تسامحوا في تعاليمهم
اي فان تسامحوا في كتبهم المؤلفة لتعليم مبتدئيهم باسناد التاثير والايجاد الى تلك المراتب التي هي من قبيل
الشروط المعدة للافاضة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى الاسباب والشروط والالات
لم يكن ذلك التسامح لاجل تفهيم طلبة الحكمة منافيا لما اشتهر وقع في شرح الاشارات عندنا المصحح بخط
السيد السند ومطالعته لما اشتهر وهو المناسب للمقام وبنوا مسائل الحكمة عليه وهو الذي حققناه
في شرح كلام ابي البركات ففي هذا الكلام اشارة الى بيان منشاء غلط ابي البركات حيث حمل ذلك الاسناد على
الاسناد الحقيقي مع ان الاسناد المذكور اسناد مجازي فلو عرف ابو البركات مرادهم لما اعترض عليهم ولو كان
الاسناد المذكور حقيقيا لاعترفوا بورود الاعتراض فلا نزاع بينهم في المعنى مع كونه نزاعا متعلقا باللفظ
وهو قليل الجدوى هذا وقد عرفت اندفاعه مما حققناه ثم ان قول الشارح المحقق الطوسي لم يقنع بذلك الرد

ه
اي رؤسائهم كالشيخ العربي
وابن الفارض وجمال الدين
القاشاني وغيرهم مصححه

ط
القائل الفاضل البردعي في مدينة العلم
ففي سياق هذا الكلام ورد له ايضا حيث
يفهم من سياق كلامه هناك اتحاد قدوة
المتصوفة مع الفلاسفة في القول بالقدم
وحاشاهم عن ذلك
مصححه
[illegible]

الواد بل زاد التشديد على الامام في شرح قول ابن سينا فالاول مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع بفتح الدال
وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر
عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي حيث قال الطوسي وادعى ان الفاضل اعني الامام ان قول الشيخ ان صدور العقل
الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول
بتوسطه بل هو العقل الاول فقط ثم قال انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه بتخصيص الشيخ العقل الاول بانه
المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما فسره هو الايجاد من غير توسط فح لو كان موجد العقل الثاني هو
العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير عللها
القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يظهر ان ما توهمه ابو البركات من كلامهم ليس
بشيء انتهى ولا يخفى ما فيه من الوقاحة على ذوي الفطانة لانا لا نسلم ان الامام لم يؤيد دعواه ببينة فان الكتب
مشحونة بذلك على ما حققناه ثم انه وان فسر الابداع بالايجاد من غير توسط لكن لا يلزم من ذلك ان يكون العقل
الثاني مبدعا حين ايجاد العقل الاول اياه وكذا سائر المعلولات بالنسبة الى عللها القريبة لانا نجزم ان العقل
الاول لو كان موجد العقل الثاني فانما يوجده بتوسط المبدأ الاول لان علة العلة علة قطعا فلم يكن
العقل الثاني مبدعا بالحقيقة وكذا سائر المعلولات بالنسبة الى عللها القريبة ضرورة ان التاثير في كل مرتبة
يتوقف على ما قبله من العلل وهذا هو مراد الامام من التوسط المنفي في تفسير الابداع والحق ان التاثير بعد المبدأ
الاول يتوقف على شيء غير علته القريبة بخلاف تاثير المبدأ الاول في معلوله فلم يوجد الابداع الحقيقي بعده
على ما فسره الامام فبعد القول بان العقل الاول مؤثر في العقل الثاني كما صرح به الشيخ في كتبه يكون قوله
وبتوسطه جوهرا عقليا كلاما مجازيا قطعا وهنالك يتبين ان ما اشار اليه ابو البركات من تشنيعهم كلام
لا محيد عنه للطوسي وغيره   وقال بهمنيار وهو تلميذ ابي علي حسين بن عبد الله بن سينا في كتابه المسمى
بالتحصيل وان سئلت الحق في هذه المسئلة او الحق تعالى في انه موجد للكل او للعقل الاول فقط وهو للثاني
وهكذا فلا تغفل فاعلم انه لا يصح ان يكون علة الوجود اي وجود الممكنات مطلقا الا ما هو بريء من كل وجه
في ذاته وصفاته واثارها من الكمالات عن معنى ما بالقوة اي الشيء الذي هو بريء في ذاته وصفاته الكمالية
عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته الذاتية والصفاتية بالفعل فليس له كمال متوقع ذاتا وصفة وهذا
اي كون جميع كمالاته المذكورة بالفعل لا بالقوة موضعه اي محله هو المبدأ الاول تعالى لا غير ولك ان تقول
اي معنى ما هو بريء من كل وجه عن معنى القوة موضعه اي ما صدق عليه هو المبدأ الاول لا غيره هذا والناظرون
ههنا غفلوا عن تفسير قوله من كل وجه بما فسرناه ~~لان معناه من جهة ذاته ومن جهة صفاته~~ ولما اورد
عليهم ان هذا الكلام من بهمنيار ينافي ما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فلو
يثبت بذلك الكلام كون المبدأ الاول علة للكل وفي سابقه لذلك دفعوه بان يقدروا ههنا قيدا اخر وهو في

.... وفسروا قوله من كل وجه بجميع صفاته وكمالاته الزائدة
[illegible] وتبعه الكلنبوي وغيرهم

ذاته وفا لوا ان العقول وان لم يكن لها كمال متوقع عندهم لكن ليس برأتهم عن معنى ما بالقوة فى كمالاتها بالنظر الى ذواتها
وصفاته
بل بالنظر الى عللها بخلاف المبدأ الاول فان برائته عن ذلك المعنى بالنظر الى ذاته وعلى ما قررنا لا حاجة الى هذا التكلف البارد
الموهم للتكرار بل معنى قوله من كل وجه فى ذاته وصفاته والعقول غير بريئة عن معنى ما بالقوة فى ذواتها وان برئت فى صفاتها
وآثارها بخلاف الاول ثم على انا نقول ان القوة يطلق على لازم القدرة اعنى الامكان كما حققناه فمعنى الكلام انه لا يصلح ان
يكون علة الوجود الا ما هو برئ عن ان يكون بالامكان وظاهر ان هذا لا يوجد فى غير الاول تعالى فيندفع الايراد المذكور
جدا وعلى هذا اشار الشارح المحقق فى بعض رسائله والعجب ان بعض الناظرين سلم عبد الرحمن ورود الايراد المذكور والدفاعه
بالقيد الملحوظ وقال لكن الشان فى ان هذا القيد مراد بهمنيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه
مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا لما ادعاه الشارح واجيب عنه بان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود شامل
لوجود الممكنات الموجودة باسرها فلابد ان يلاحظ القيد المذكور هذا والكل ناش عن الغفول عما قررناه فى توجيه
كلامه على ان قوله وهذا موضع الاول لا غير بطريق الحصر صريح فيما قررناه فلا حاجة الى التكلف الذى اعتبروه ثم
اقول يحتمل ان يكون مراده مخالفة سائر الحكماء فى هذه المسئلة وقد خالفهم فى كثير من مسائلهم او يكون مراده الرد
على منكرى الواجب الوجود فان كان الوجود فى كلامه وجود المعلول الاول فقط فالامر ظاهر وان شاملا لوجود
الممكنات فمقصوده انما هو بيان لزوم انتهاء السلسلة الى قديم يكون بريئا من كل وجه عن ان يكون بالقوة وعلى كل
تقدير فلا دليل فى كلامه لما ذكره الطوسى والشارح وما نقل عن افلاطون قيل جوابا للقوم استاذ زمانه
يخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون ان العالم بجميع اجزائه من السموات والارضين كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض
جواز الانسان من كرة الارض والارض مركز اى كمركز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها اذ المركز هى النقطة
فى وسط الدائرة بسكون السين والافلاك اى التسع من جميع الجوانب قسى متوجه الى نحو المركز والقسى جمع
قوس على فعول فعل به القلب فصار قسو وقلبت الواو الاخيرة يا لوقوعها رابعة ولم ينضم ما قبلها
ثم قلبت الواو الاولى ايضا ياء بقاعدة انه اذا اجتمع الواو والياء فى كلمة والاولى منهما ساكن قلبت الواو ياء ثم ادغمت
الاولى فى الاخرى ثم بدلت ضمة السين الى الكسرة لتصحيح بناء الياء فبدلت ضمة القاف الى الكسرة ايضا اتباعا لكسرة
السين هذا ولعل قول بعضهم ههنا فاعلت بالقلب شامل لهذه القلوب وانما كان الافلاك كالقسى لانها لا تشاهد
منها فى اى موضع الا نصف الكرة فصارت فى كل قطر من اقطار الارض كالقسى واذ كانت كرة يعنى انها من جميع
جوانبها كقسى يرمى منها سهام القضاء على من كان فى جوفها والحوادث سهام اى كالسهام فى الجرح والاهلاك
والانسان هدف اى كالهدف وهو الذى يرمى اليها السهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله
لا غير لان الرامى علم مما سبق وانما الاشتباه فى الحكم بكونه هو الله لا فى العكس لكنه قدم المسند وجعل مسندا اليه
للاهتمام بشانه من حيث انه لا يخطأ ابدا كما هو مقتضى المقام والظاهر ان هذه العبارة من قبيل زيد هو البطل
المحامى ومعناه ح كانه يقول هل سمعت بالرامى وهل حصلت معنى هذه الصفة فان كنت تصورته حق تصوره فعليك بالله

كلنبوى م

م

على ان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم م

بالله فانه لا شيء وراء ذلك كما حققه شارح التلخيص فى المثال المذكور وهذا معنى دقيق مناسب لهذا المقام فلا
حاجة الى اعتبار التقديم والتاخير وحاصل كلامه ان الحوادث سهام مبرمة واسباب الرمى والاصابة مهيأة فاين
المفر والفرار وكلمة الاستفهام للانكار فكتب بعض الاكابر تحته قوله تعالى ففروا الى الله تعالى هذا وليس المقصود
منه ان افلاطون انكر الفرار بل بيان مقصوده بانه لما لم يمكن الفرار عن قضاء الله تعالى فلابد من الرضاء بقضائه
والتسليم اليه وهذا معنى قوله ففروا الى الله تعالى فالفرار ممنوع يشعر بذلك ايضا لان تعريف المسند على المسند
اليه حقيقيا وان لم يمكن ذلك فى عكسه لتعذر الاحاطة بصفات الشيء وللك ان تقول ان الله تعالى عين الرامى
على ما اشرنا اليه فى معنى القضية فلا حقيقة للموضوع غير المحمول فالاشعار المذكور حقيق بالقبول فان قيل بل الظاهر
من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية للعباد هو الله تعالى ولا يلزم منه ان يكون
مؤثرا فى الحوادث الارضية التى من جملتها افعال العباد قلنا اجيب عنه بان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية
وتصريح
لان الكلام انما ورد فى حق الطاعون وهو من جراعدائنا من الجن فاذا كان الله تعالى مؤثرا فى افعال عباده من
الجن فكذا هو مؤثر فى افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بالجن بل يقول ان الطاعون
من تعفنات الهوى فهو لا ينكر ان جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وتقديره وهى عنده شاملة لافعال البشر
كالقتل والجرح والضرب اذ الاعتبار انما هو لعموم اللوازم لا بخصوص المورد وهذا وفيه بحث اذ لا ينكر احد
ان الحوادث انما هى بقضاء الله وتقديره وليس الكلام فيه بل الكلام انما هو فى حصول المقضيات والمقدرات
ووصولها الى العباد فلم لا يجوز ان تصل الى محالها بايدى العباد كما ذهب اليه المعتزلة والحق ان كلام افلاطون
ظاهر فى ان الحوادث كلها بتقدير الله تعالى وقضائه ووجودها جملة فى العالم العقلى ومفصلة واحدا بعد واحد
فى موادها الخارجية كما ذهب اليه الحكماء كما يشير اليه قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
لكنه غير ظاهر فى ان الواصل منها الى العباد هو فعل الله تعالى حقيقة فلا دليل فيه ايضا على ما ادعاه ولذا قال الشارح
دون يد ولا كلام فى الاشعار فتدبر بالاعتقاد وقد شنع المعتزلة اه الظاهر ان هذا الكلام مربوط
بكلام الامام حجة الاسلام فى تقرير مذهب الاشعرى وقيل لعل الغرض منه الاشارة الى رد ما نقله حجة الاسلام فى قواعد
العقايد عن المعتزلة من قولهم بالايجاب بعد الاشارة الى رد ما نقل عن الحكماء وفيه انه لا يلزم من القول بالقدرة
المؤثرة القول بالاختيار حتى يتم الرد والا لكان هذا الكلام من الشارح اثباتا للقول بالايجاب للاشعرى ولا يقول
به هو ولا غيره من الاشعرية بل الاولى فى الربط ان يقال قصد بذلك دفع التشنيع على الاشعرى بعد دفع
التشنيع على الاشعرى بعد دفع التشنيع على الحكماء فيكون مربوطا بكلام شارح الاشارات فتدبر وبان
الفرق اه هكذا فيما عندنا من النسخ فعلى هذا يكون معطوفا على قوله بان قدرة اه فيكون وجها ثانيا
للتشنيع وفى بعض النسخ فان الفرق اه فح يكون علة للدعوى ان القدرة صفة مؤثرة وحاصله على الاول
انهم فرقوا بين العلم والقدرة بوجود التأثير فى الثانى دون الاول فلو لم يكن القدرة مؤثرة على ما زعمتم يلزم

بقيد حصر المسند اليه م

كلنبوى م

عدم الفرق بينهما وهو خلاف ما زعمتم وحاصله على الثاني ان التاثير لازم للقدرة على ما عرفتموها فلو لم يكن القدرة مؤثرة
على زعمكم لانتفى القدرة ح لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم وان زعمتم ان هنا معنى اخر مسمى بالقدرة فلا يفيد
لكم لان نزاعنا معكم انما هو في القدرة التي اثبتناها ومن قصر على الثاني فقد قصر وبانه لما لم يكن للعبد اختيار
اه هذا هو الوجه الثالث او الثاني من التشنيع وحاصله انه لو لم يكن للعبد اختيار بمعنى صحة الفعل والترك وكان مجبورا
في فعله لم يكن مستحقا للثواب والعقاب عند الطاعة والمعصية بل لا يصح التكليف ح لان مبناه على الاختيار واللازم
بط فكذا الملزوم قيل هذا الوجه من التشنيع لا يتوجه على القاضي بخلاف الوجه الاول فانه يتوجه عليه وينده	كلنبوي م
بالدفع الآتي واما الاستاد فلا يتوجه عليه شيء لا هذا ولا ما سبق وفيه انه لا فرق بين الوجوه في التوجه على القاضي اما
السابق فظ واما هذا الوجه فلانه انكر القدرة في اصل الفعل فيكون مجبورا فيه والتكليف انما هو باتيانه ذو صفة ثم ان
عدم ورود هذه الوجوه على الاستاد ولو دفعت عن الاشعري ايض دليل على قوة مذهبه في هذه المسئلة فكان
الخصم رضي بذلك ولذا اخترنا مذهب الاستاذ مذهب الماتريدية ودفعنا عنه الشكوك فتذكر لما هنالك قوله
والجواب ان القدرة اه جواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها
التاثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم
ولا تاثير فيه بالفعل والا لكان قديما كذا قيل ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الكلام ههنا في القدرة الحادثة وليس	كلنبوي م
لها تاثير بالفعل ولا من شانها ذلك ايض عند الاشعري نعم كون التاثير من شانها وقع في كلام الامدي وليس ذلك
مذهبا للاشعري على ما اشار اليه الخيالي واما ثانيا فلان التنظير الذي اورده غير مناسب ههنا لما ذكرناه
ولان عدم تاثير قدرة الله تعالى في الازل على ايجاد العالم انما هو لعدم تعلقها به فيه والقدرة مع الفعل عند
الاشعري فلو كان التاثير من شانها لاثرت فيه قطعا فالحق ان هذا التقرير مع كونه مخالفا لمسلك الاشعري
لا يقتضيه عبارة الش ايض بل توجيه كلامه ان يقال ان القدرة مطلقا لا يلزمها التاثير بل اللازم لها انما
هو الاعم من التاثير كما في قدرة الله تعالى ومن الكسب كما في القدرة الحادثة فان شانها انما هو الكسب وهو
واقع بها قطعا قوله والفرق اه اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني او من تتمة الجواب الاول يعني ان القدرة
لما لم تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب فالفرق بينها وبين العلم انما هو بان القدرة تستلزم
هذا المعنى ولا يستلزمه العلم فليس في العلم تاثير ولا كسب الا يرى ان الانسان يعلم ذاته مع ان ذاته ليس
باثر له ولا مكسوب بخلاف الافعال فانها مع كونها معلومة للعبد مكسوبة له اذ الكسب عند الاشعري مقارنة
الفعل القدرة من غير ان يكون له مدخل سوى المحلية للفعل كما سبق فلقدرة العبد مدخل فيها مسمى بالكسب من غير
ان يكون له مدخل سوى المحلية فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التاثير والايجاد
والكسب عبارة عن مقارنة القدرة لافعال العباد بلا تاثير سوى المدخلية قيل هذا ان الكسب ما يقع به المقدور في محل القدرة	كلنبوي م
ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما وفيه بحث اما اولا فلان مذهب الاشعري لا يأبى عن هذا

هذا هو الذي لهذا القائل والافالتحقيق عندي ان القدرة تتعلق بالمقدور في الاول بوجوده فيما لا يزال كان الاثر حادثا قطعا كما سبق بيانه وسنزيد لهذا البحث ان شاء الله تعالى منه

الفرق بينهما على مذهب القاضي م

وقد اورده م
المذكور بينهما م
عن هذا الفرق بينهما في شرح العقائد العباد ثم بين بعد بيان كيفية صدور الافعال من العباد والظاهر ان بيانه هنالك
اما على مذهب الماتريدية كما هو الظاهر او على مذهب الاشعري كما صرح بهما المولى الخيالي فالفرق بامثال تلك العبارات
انما هو على احد المذهبين او كليهما جميعا والظاهر من شرح المقاصد هو بيان الفرق بينهما على مذهب الماتريدية لا على
مذهب القاضي ودعوى اتحاد المذهبين دون اثباته خرط القتاد كما حققناه واما ثانيا فلان العبارة الثانية
يعني قوله
اعني لا يصح انفراد القادر به في وجود المقدور بخلاف الخلق لا تصح لبيان الفرق بينهما على مذهب القاضي
ان مدخلية القدرة عنده انما هو في الوصف لا في الاصل وقد سبق ان ذلك الوصف امر اعتباري فكيف يصح انفراد
الخالق به اذ لا يتعلق به الخلق به ولعمري ان هذا فرية واما عدم استحقاق اه جواب عن الوجه الاخير
بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم اذ لا يلزم من عدم الاستحقاق ان لا يثاب ولا يعاقب اذ لا يقول الاشعري
بالايجاب على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين فالثواب فضل من الله والعقاب عدله وكل ذلك فعل له
تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يسئل هنا عن شيء كما لا يسئل عن لمية الاحراق
عقيب النار فلا يلزم من عدم الاستحقاق ان لا يثاب ولا يعاقب حتى يلزم الخ وانما يقدح ذلك في اصول المعتزلة
حيث قالوا بالايجاب وبالحسن والقبح العقليين فالثواب والعقاب عندهم للمطيع والعقاب واجب على الله
تعالى فيلزم المحال الذي هو ترك الواجب على الله تعالى عندهم من عدم الاستحقاق ومن عدم الاثابة والعقاب
وبيانه ان الاشعري لما ذهب الى ان الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ذهب الى الحسن والقبح الشرعيين والى
كون الاثابة والعقاب فضلا من الله تعالى وعدلا فعدم الاستحقاق عنده غير مضر بالنظر الى اصوله المتفرعة على
اصل كون افعال العباد مخلوقة له تعالى والمعتزلة لما ذهبوا الى كون افعال العباد مخلوقة للعبد ذهبوا الى الحسن
والقبح العقليين والى كون الاثابة والتعذيب بالايجاب على الله تعالى في حق المطيع والعاصي فعدم الاستحقاق
عندهم محال فبطلان اللازم عندهم وعدم بطلانه عنده انما يتفرع على كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى او غير
مخلوقة وهذا معنى قوله فلا يقدح في اصول الاشعري فكون افعال العباد مخلوقة له تعالى عنده داخل في تلك الاصول
ايض بل هو الرئيس لكثير من اصوله فمن زعم انه غير داخل فيه اذ الكلام ليس الا فيه فقد غفل عما قررناه لان الكلام ههنا	كلنبوي م
انما هو في بيان بطلان عدم الاستحقاق كما اشار اليه المعترض وعدم بطلانه وان كان بالاخرة راجعا اليه فلا
مانع من دخول ذلك الاصل الكلي في قوله في اصول الاشعري على ان القائل سلم دخول بعض الاصول فيه مثل الحسن
والقبح الشرعيين ومثل الفضل والعدل مع ان الكل من فروع ذلك الاصل الكلي فيلزم دخوله فيها قطعا قوله ولنا
في مسئلة خلق الاعمال وسائر ما ذكرنا ان هذه الشبهة الاخيرة التي اوردها المعتزلة على الاشعري واردة
عليهم ايض ولا تندفع عنهم باثباتهم التاثير في القدرة وذلك لانهم لو قالوا ان ترتب الثواب والعقاب على افعال
العبد لكون قدرة الله مؤثرة فيها فللسائل ان يعود ويقول تلك القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله
وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون القدرة والارادة وتعلقهما منه تعالى ونسبة صدور الفعل بعد

تعلق القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة
غير منحسمة اذ مثل العبد فى كونه معاقبا بالمعاصى مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى الى ذهنه
صورة الامر الملايم ثم صار سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل فتلك الاسباب منساقة الى مسبباتها بالضرورة
العقلية عندهم فلا فائدة فى اعتبار تاثير القدرة لكونه مستحقا للثواب والعقاب وترتبهما على افعال العبد باختياره
واقول هذا الايراد عليهم حق لانهم لا يسلمون كون تعلق القدرة والارادة من الله تعالى نعم الشوق والانبعاث
امر ضرورى لا ينكره احد لكن ليس ذلك عبارة عن التعلق كما يفهم من كلامه بل التعلق امر صادر من العبد بعده فلا يكون
نسبة صدور الفعل بعد التعلق الى العبد كنسبة المقبول الى القابل عندهم والانصاف ان هذه الشبهة منحسمة
عنهم على ما بسطوه ولو لم يندفع عنهم فاولى ان لا تكون مندفعا عن الماتريدية وقد حققناه اندفاعه فى اول
المبحث فراجع ثم قال فى دفع الشبهة عن الاشعرى ان الممكنات لما لم تكن فى انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد
من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى فى تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب
ظلم تعالى عن ذلك وليس مثله كمثل من ملك عبدين ثم عذب احدهما من غير جريمة وتنعم الاخر من غير سابقة استحقاق
فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان فى انهما مخلوقان له تعالى ويناسبه بوجه بعيد ان الانسان
اذ تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصور بالعذاب وتلك
بالنعم والحق الذى يلوح انواره من افق التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات الممكنة بحسب
ما يسعه ويقبله وكان المنعم فى النشأتين ممكن فكذلك المعذب فيهما وكذا المنعم فى احدهما دون الاخر وعطاؤه
تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان يد الله تعالى وسبحانه كما ملو بالخير والكمال وخزانه كرمه مملوة من نفايس جواهر
الجود والافضال فلا بد ان يوجد جميع الاقسام وسر هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضى البروز وتأبى
الاستتار كذلك الاسماء الجلالية تستدعى الظهور والاظهار وكان اسم الهادى يتجلى فى مجالى نشأة
المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل والمذل يظهر فى مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك فى جميع الاسماء
والصفات حتى ينكشف لمحة من اللمعات هذا كلامه ولا يخفى ان الكل مقدمات صوفية كشفية لا تكون فى مقابلة
الخصم ولئن تنزلنا عن ذلك فلا ينحسم الشبهة كليا وذلك لان قدوة المتصوفة صرحوا بان الفيضان من الملك
المنان انما هو على حسب استعداد الاعيان فلا يمكن هنا الافعال فى مجاليهم ومظاهرهم خلاف ما يقتضيه
قابليتهم وقد قالوا فى تفسير مثل قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وهو ما كنت به فى ثبوتنا ظهرت
له فى وجودنا وقد قال رئيس السادات قدس سره فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا فصار الامر
مقسوما بايّاه وايّانا فان قيل فيلزم الجبر على الله تعالى من ذلك قلنا للاعيان استعدادات متفاوتة
تخصيص بعضها ببعض ليس الا بارادة الملك المتعال كذا حققه ذلك الرئيس قدس سره فى بعض تصانيفه
فظهر من هذه التحقيقات ان للعبد مدخلا فيما يظهر فى مظهره ولا شك ان الفاعل هو الله تعالى لما ثبت ذلك بالبراهين

وهو الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر قدس الله سره

فتدبر

بالبراهين فذلك التقسيم الذى ابرزه ذلك الرئيس انما يتم بان يكون للعبد مدخل فى فعله وهو صرف قدرته وارادته الى
ذلك الفعل كما حققه الماتريدية فيندفع التشنيع عنهم بل يندفع ذلك عن الاشعرى ايضا ولا يلزم الايجاب على الله تعالى
لما عرفت ان تخصيص بعض الاستعدادات بالبعض انما هو بارادة الفاعل المختار كما حققه ذلك الرئيس خلافا
للحكماء فلا وجوب على الله تعالى ولا اضطرار للعبد ولا يلزم عدم الاستحقاق ايضا ولو سلم فليس ذلك بمحذور
لان الله تعالى يفعل ما يشاء بمقتضى قابلية العباد فتدبر نقل عن ابن تيمية من اجلاء الحفاظ وزهادهم
يتبرك بزيارة قبره الشريف وجربت استجابة الدعوة عند قبره المبارك بدمشق الشام من جهة غربه رحمه الله
تعالى واسلافه اجمعين وما نقل عن الشارح هيهنا من انه من المجسمة وانه متصف بكذا وكذا فغير صحيح ولو سلم فغايته
ان ابن تيمية رحمه الله ذهب الى عدم جواز تاويل المتشابهات كما هو مذهب السلف ورئيسهم احمد بن حنبل رحمه الله ومن البين
انه لا يلزم من القول بعدم جواز التاويل كونه من اصحاب التضليل ثم ان مقصود ابن تيمية ان هذه المقدمة القائلة
بان الله متصف بجميع صفات الكمال منزه عن سمات النقص مما اتفق عليه كافة العقلاء وزعموا وان كان
بعض ما زعم منهم من انه صفة كمال صفة نقص فى الواقع وبالعكس كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار
~~مع ان الاول صفة نقص فى الواقع والثانى صفة كمال وكاثبات المعتزلة الوجوب على الله تعالى فى بعض الاشياء~~
~~وسلبهم الاختيار فيه مع ان الامر صفة نقص فى الواقع والثانى صفة كمال~~ وكاثبات المعتزلة الوجوب على الله تعالى
فى بعض الاشياء وسلبهم الاختيار فيه مع ان الامر بالعكس فى الواقع وكنفى الفلاسفة والمعتزلة الصفات الزائدة
بزعم ان الكمال فى نفيها وان اثباتها نقص مع ان الامر فى الواقع بالعكس كما ذهب اليه اهل السنة وكاثبات المكان
والجهة له تعالى من المجسمة بزعم ان الكمال فيه مع ان الكمال فى نفيه عنه تعالى كما ذهب اليه من عداهم وكنفى رؤية
الله تعالى من المعتزلة بزعم ان الكمال فيه مع ان الكمال فى اثباتها له تعالى كما ذهب اليه اهل السنة والحاصل ان جميع
الفرق يعتقدون تينك المقدمتين وان اختلفوا فيما هو الكمال وفيما هو النقص حسب استعداداتهم وكل حزب
بما لديهم فرحون لكن بمعونة المقام حمل الشارح المقدمة الاولى على الاتصاف بصفات زائدة وان نفاها الفلاسفة
فلا يضر ذلك اجماعهم فى اصل المقدمة كما هو المنقول عن ابن تيمية رحمه الله وما قيل ان المراد بهذه المقدمة انما هى
المقدمة الاولى لان ابن تيمية من المجسمة فيلزم ان يكون مخالفا لاجماع العقلاء وليشعر به قول الشارح حتى ان بعضهم
حيث ذكر فيه الاولى لا الثانية فمبنى عن الغفول عما ذكرناه لانا لا نسلم انه من المجسمة والسند عرف مما ذكرنا انفا
ثم انك قد عرفت ان الاتفاق المذكور مبنى على زعمهم وان لم يكن فى الواقع على ان المقدمة الاولى تستلزم المقدمة
الثانية فالاجماع فيها اجماع فى الثانية ولذا ترك الشارح الاشارة الى البيان فى حق الثانية ثم ان غرض الشارح الاعتذار
عن ترك الاستدلال عليها لان المقصود من الاستدلال فى هذا الفن انما هو الزام المعاندين ورد شبههم فحيث
اجمعوا عليها ولم ينكروها لم يبق حاجة الى الاستدلال عليها وتسمية مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام لاندراج
كثير من المقاصد تحته فكانه مقدمة لها فيكون مقدمة المسائل كما حققه بعضهم من ان النظر فيها الى ما يضاف

عصام فى شرح الوضعية م

اليها كمقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الباب ومقدمة الفصل ولا منع في كون بعض المسائل مقدمة للاخرى ولذا فرع
عليه قوله فهو عالم بجميع المعلومات اه حتى ان بعض المصنفين المحققين قيل وهو شارح التجريد هذا وكلمة حتى
ابتدائية مسببة عما قبلها اي بسبب ان تلك المقدمة مما اجمع عليها العقلاء استدل بعض المصنفين على وحدة الواجب
بجعل تلك المقدمة المجمع عليها في الدليل كبرى التي هي مدار كل دليل وان اخذ هنا مقدمة اخرى ماخوذة من تلك الكبرى
فظهر بهذا السببية المشار اليها بكلمة حتى واندفع ما قيل او يقال والمراد بوحدة الواجب الوحدة بمعنى عدم النظير له
لا الوحدة العددية بمعنى انه واحد لا اثنان اذ كل فرد واحد بهذا المعنى فلا كمال بل لا فائدة في اثباتها بهذا المعنى في
مقام التوحيد والتنزيه والفرق بينهما ان الوحدة بمعنى عدم النظير اخص من الوحدة العددية ولا يلزم من اثبات
الاعم اثبات الاخص بخلاف العكس والمقصود هنا اثبات الاخص ولذا اثبتوها ههنا كما قال الامام الاعظم في
الفقه الاكبر الله تعالى واحد لا من طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له فاثبت الوحدة بمعنى نفي النظير ونفي
الوحدة العددية لا يقال قد قررت ان الوحدة العددية اعم من الوحدة اللانظيرية ويلزم من نفي الاعم نفي الاخص
فما وجه نفي الوحدة العددية واثبات الوحدة بمعنى عدم النظير له لانا نقول المراد هنا نفي الارادة لا نفي المراد
ولا يلزم من الاول الثاني يعني انا لا نريد من ان الله تعالى واحد انه واحد لا اثنان اذ كل واحد واحد بهذا
المعنى فلا فائدة ولا كمال في اثباته بل نريد انه لا شريك له ولا نظير له وهذا ما اشار اليه المستدل بقوله
ان كون الشيء منفردا اكمل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا للغير في الذات
والصفات اي ان كونه لا نظير له اكمل من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والا
لم يكن منزها عن جميع سمات النقص وهو باطل اجماعا فظهر بهذا التلازم بين المقدمتين المنقولتين عن ابن
تيمية هذا قيل المقدمة الاولى في قوة قولنا الانفراد كمال والمقدمة الثانية في قوة قولنا وكل كمال صفة للواجب
ثم قال واما المقدمة الاولى فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها العقلاء فقوله انه
كلام خطابي خطأ وقوله بل شعري اشد منه ورد بان الحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه
خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل الاستدلال
الاقناعي فلا يرد عليه شيء ونحن نقول بل الحق انه قياس جدلي مركب من المشهورات كقبح الظلم وحسن العدالة
والمقصود منه ههنا انما هو اقناع القاصرين عن ادراك البرهان والزام الخصم ولذا لم يعدوه من جملة براهين
التوحيد فكونه خطابيا صحيح وغير محذور ههنا واما كونه شعريا فانه وان كان ممكنا كما ستعرف لكن لا يحصل
منه الالزام ايضا مع ان المقصود في هذا المقام هذا بل يمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اريد بالصغرى
ان الانفراد كمال في الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال في نظر العقل فيجري الدليل فيما اختلفوا فيه مثل
ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس في كماله وتنزهه عن النقايص مثل العلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة
على جميع الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفي الشريك والولد والمكان الى غير ذلك مما زعم بعض

وقلت ان نقول معنى قول الامام الاعظم رحمه الله
الله واحد لا من طريق العدد فقط بل من طريق انه
لا شريك له ايضا وذلك لان نفي الشريك وانه واحد
العددية ههنا لا بلا نفي حده
منه رحمه

بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشيء في نظر العقل من كونهم يختلفون فيه فلو صح هذا لكان الواجب تعالى
على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس فيه وهو خلاف الواقع والمنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار
المقدمة الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية
قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبني
منه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا اه انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلان حاصل
الجزء الاول من الترديد عدم القطعية بالصغرى وهو لا يضر كونه خطابيا لكن لا يفيد شعريته وحاصل
الجزء الثاني منه نقض الدليل باستلزامه خصوص الفساد وهو لزوم عدم الاختلاف فيما اختلفوا فيه او بالجريان
والتخلف وذلك كما ينفي كونه خطابيا ينفي كونه شعريا ايضا اذ اللازم ح بطلانه لا تخيل صحته وان لم يكن في الواقع
مع انه بصدد التوجيه على ان النقض الذي اورده جار في كل ما تخالف فيه الفرق فيما بينهم ولا تخصيص له فيما
اعتقدناه كما لا يخفى واما ثانيا فلان النقض المذكور ان كان باستلزامه خصوص الفساد كما هو ظاهر قوله
فلو صح هذا اه فلا حاجة الى ما ذكره من التطويل بل يقال لو كان كل كمال ثابتا لله تعالى فيلزم ان لا يختلف فيه
لاجماعهم على تلك المقدمة مع ان الاختلاف فيه ثابت بالمجمع (?) قطعا وان كان بالجريان والتخلف كما يشير اليه اول كلامه
فيرد عليه ان النقض غير تام لانه ان اتفاق الناس في شيء اكمل له من الاختلاف نعم الانفراد في حقه تعالى كمال له
لكن فرق بينه وبين اتفاق الناس فيما هو متصف به واما ثالثا فلان ما فرعه عليه من قوله فظهر ان كونه خطابيا
او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى غير صحيح لان قوله فلو صح هذا اه صريح في ان مدار النقض انما هو
الكبرى لا الصغرى فكيف يكون كونه خطابيا او شعريا باعتبار الاولى لا الثانية واما قوله بان المقدمة
الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال فليس شيء في تأييد ما ذكره لانا لا نسلم ان وجوب الوجود
معدن كل كمال لكون الكلام ههنا في تلك المقدمة المجمع عليها وقد عرفت ان اجماع العقلاء فيها انما هو بحسب ما يزعمون
انه كمال لا في نفس الامر ~~كمال في تلك المقدمة~~ ولو كان وجوب الوجود معدن كل كمال بهذا المعنى لزم ان يكون
كل ما زعموا انه كمال ثابتا لله تعالى في الواقع وهو محال والحق ان المراد من ذلك القول ان وجوب الوجود معدن
كل كمال في نفس الامر ويؤيده لفظ المعدن ايضا بخلاف ما نحن فيه كما سبق واما رابعا فلان قوله وقد اشار
الامام الى كون الانفراد كمالا اه ينافي صريحا ما سبق من قوله ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار
المقدمة الاولى اذ لا معنى لكونه شعريا الا كونه حكما مخيلا هذا فالحق في توجيه كونه خطابيا او شعريا ان يقال
ان اريد من الصغرى ان الانفراد كمال في الواقع فغير مقطوع بها وان اريد انه كمال في نظر العقل فح ان اريد
من الكمال في الكبرى الكمال في الواقع فلا يتكرر الوسط وان اريد الكمال في نظر العقل فح ان اريد من الثبوت
في جانب المحمول الثبوت في الواقع فلا شك انه حكم مخيل اورد ههنا لترويج المذاهب فلكل خصم ان يقول
بها وان لم يكن حقا في الواقع وان اريد منه الثبوت في نظر العقل ايضا فيكون حكما خطابيا او شعريا

ط
ويؤيد انه نعم ايضا ما ذكره في تأييد هذا القول
من ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبني عليه
لان ذلك انما هو على زعمهم لا في نفس الامر وظاهر ان
هذا لا يؤيد قطعا كون وجوب الوجود معدن كل كمال
في نفس الامر كما هو المقصود منها فافهم

اتفق فيه جميع الفرق لترويج مذهبهم فظهر من هذا ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الثانية واما
المقدمة الاولى فمما يجزم به الوجدان اذ لا الذ من الانفراد فى كمالات العباد بل فى كمالات رب الارباب ولذا قال
الحكماء لجل المتبهج هو المبداء الاول تعالى لتلذذه بكمالاته الغير الموجودة فى مخلوقاته وقد قال الله تعالى فى مقام
التمدح وهو حقيق بذلك ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وغير ذلك من الايات المصرحة وهذا هو وجه ما اشار
اليه الامام الاعظم من كون الانفراد كمالا لكن لما لم يقم الوجدان حجة على الغير وكان قياس الانفراد فى حق الله تعالى
على الانفراد فى حقنا من قبيل اثبات الغائب بالشاهد ولم يكن قول الحكماء دليلا فى ذلك وكان يمكن ان يوجد النصوص
فى ذلك محل قلنا بعدم قطعية كون الانفراد كمالا فتدبر فى هذا المقام اذ قد سهى عنه اقوام بعد اقوام ومنهم من غفل
عن هذا التحقيق وقال فى توجيه كلام الشارح اولوية كون الشئ منفرد المحل تامل وان اثبتت بدلائل التوحيد كانت
تلك الدلائل كافية فيها ولا حاجة الى هذا ورد بان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا الثابت بدلائل التوحيد
نفس التوحيد لا اولويته والكل غفول عما حققناه اما الاول فلان القضية المذكورة وجدانية لا تقبل المنع ثم انه
لا ينافى كون الاولوية ثابتة بدلائل التوحيد الثبوت بهذا الدليل ايضا اذ قد يكون للشئ دلائل والكثرة لا تورث
الخطابية واما الثانى فلانا لا نسلم ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا اذ غاية المنع الشك والاستفساد
كما حقق فى فن الاداب ولا يضر كونه من الخطابيات وهذا ظاهر ولا يخفى عليه وايضا كما ان دلائل التوحيد تثبت التوحيد
تثبت الاولوية ايضا بل الوجوب على ان ما يثبت لله تعالى يثبت له على طريق الاولوية والوجوب اذ ليس هذا من
الصفات الفعلية ثم ان كلا من القولين مبنى على ان الظنية والخطابية نشأت من المقدمة الاولى وقد بينا
فساده بما لا مزيد عليه   ولا خلاف بين الحكماء تمهيد لبيان الاختلاف الواقع فى حق الصفات واشارة
الى تاييد ما هو المنقول عن ابن تيمية واما الاجماع الواقع فى اول الكتاب فهو اجماع اهل السنة والجماعة فكما يوافقه
قوله ولا خلاف اه فكذا قوله لكنهم تخالفوه اه فلا يلتفت الى ما قيل ههنا   لكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين
ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره الذى يظهر من السباق ان الاول مذهب الحكماء والثانى مذهب جمهور المتكلمين
والثالث مذهب الاشعرى ومن تبعه وان لفظ الغير فى الثانى بمعنى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة
انها غير ذاته بمعنى انها ليست عينها على ما هو مقتضى المقابلة ايضا سواء جاز انفكاكها عن الموصوف اولا
اذ جواز الانفكاك بين الغيرين من مصطلح الاشعرى فعلى هذا فلفظ الغير فى قوله او لا هو ولا غيره انما وقع
على اصطلاحه والمعنى انها لا عين ذاته ولا منفكة عنها فلا تقابل بينه وبين لفظ الغير فى الثانى نعم قيل
تقابل الخاص بالعام وقد تقرر ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص فالمراد بالغير فى الثانى ما عدا جواز
الانفكاك بين الغيرين نعم يبقى الواسطة بين نفى العين وبين نفى الغير فى قوله او لا هو ولا غيره لكنه ليس
بمحذور بل بذلك يرتفع منه توهم ارتفاع النقيضين من ظاهره واجتماع النقيضين من باطنه كما حقق بل هو
المدار الكلى لاصطلاح لفظ الغير ههنا فيما اصطلح فاندفع ما قيل ان اريد بالغير فى الثانى المعنى

احديہ حيدر

المراد هو التكلم

المعنى المصطلح اعنى جائز الانفكاك فهو غير صحيح لان الثانى كما عرفت لكن قوله او لا هو ولا غيره محل تامل لانك قد عرفت
ان ذلك مذهب الاشعرى ومن تبعه وهم لا ينفون المغايرة بهذا المعنى عن صفات الله تعالى مع انه يلزم ح اجتماع
النقيضين وارتفاع النقيضين كما اومأنا اليه هذا ووجه الاندفاع ظاهر مما قررناه
والفلاسفة حققوا عينية الصفات اه مع قوله واما المعتزلة اه لما كان بين الحكماء والمعتزلة اتفاق فى
القول بالعينية مع التفاوت الجزئى بينهما فى تقرير مرامهم لضرورة تشرع المعتزلة دون الحكماء اشار ههنا
الكلام المحاكمة بينهما من التفاوت الجزئى وانه لم يكن فى ذلك تفاوت حقيقة ~~من زعمهم وعنوا~~ بالكلام المذكور
وهو ان الاتحاد فيما يقولون بالعينية انما هو بالذات وانما اختلف بالحيثيات والاعتبارات يعنون بذلك ان
ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم ومن حيث انه ينكشف الاشياء عليه عالم ومن حيث انه
مبدأ للتأثير فى الاشياء قدرة ومن حيث انه يؤثر فى الاشياء قادر ومن حيث انه مبدأ الترجيح احد الطرفين من الترك
على الاخر ارادة ومن حيث انه يرجح احدهما على الاخر مريد وهكذا فى سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان
ظاهر كلامهم ان تلك الصفات اعتبارات عقلية زائدة على ذات الموصوف لاثباتهم العالمية والقادرية
والمريدية ونحو ذلك لضرورة النصوص الدالة عليها وعدم الفرق بينها وبين العلم والقدرة والارادة التى
هى من الامور الاعتبارية على تقدير عدم تحققها وان كان باطن كلامهم انكار العلم والقدرة والارادة التى هى
من الامور الاعتبارية حيث انكروها على ما اشار اليه المولى الخيالى حيث قال فى توجيه قولهم عالم لا علم له ان
قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا
حيث سوى بين العلم وبين العالمية فلا وجه لتخصيص الاول بالنفى دون الثانى على ما هو الظاهر فى كلام الخيالى
والحاصل انه لا فرق بين العلم والعالمية فى كون كل منهما صفة اعتبارية فلا وجه لتخصيص الاول بالنفى دون الثانى
فالمراد من قولهم انه عالم لا علم زائد على ذاته صفة حقيقية او اعتبارية وان كان عالمية زائدة على ذاته فيلزم
من انكار العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك انكار العالمية والقادرية ونحو ذلك ايضا لان العالمية
مثلا عندهم عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات كما صرح به المص فى المواقف وظاهر ان العلم على تقدير
عدم وجوده ليس الا العالمية التى اثبتها المعتزلة كما قال الخيالى فى قول التفتازانى ولصدور الافعال
المتقنة اه على وجود علمه اه فيه تامل بل المدلول انما هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة
عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت فى غير الاضافة انتهى كلام الخيالى فسوى بين العلم بمعنى الاضافة
وبين عالمية المعتزلة مثلا ومن البين انه يلزم من انكار احد المتساويين على ما اشرنا اليه نقلا عنه انكار
المساوى الاخر قطعا فظهر من هذا البيان ان المعتزلة يجعلون تلك الصفات امورا اعتبارية فى ظاهر
كلامهم حيث اثبتوا العالمية والقادرية مثلا فيلزم ثبوت العلم والقدرة مثلا وينكرونها فى باطن كلامهم
رأسا وان لزمهم انكار العالمية والقادرية مثلا فهم مترددون بين الاثبات الظاهرى والانكار الباطنى

...مذهب جمهور المتكلمين ولم يذهب احد منهم
الى ذلك وان اريد المعنى اللغوى اعنى
نقيض هو هو فهو صحيح صح

...بين مرامهم وعبثه صح

...من الفعل صح

ثم بعض المعتزلة زعموا ان ارادته نوع حادثة
قائمة بذاته مع لا بمحل لكنه شرذمة فليلة هذا منه

وان كان له توجيه اخر اشرنا اليه فى العالية منه

فيه لطيفة

واما الحكماء فلم يتعرضوا بشئ من ذلك بل بينوا حقيقة مرامهم بالاتحاد فى الذات والاختلاف بالحيثيات فالكل
متفقون فى القول بالعينية وان اختلفوا فى التقريرات والتعبيرات على ان الحيثيات التى اعتبرها الحكماء لا يبعد
ان تكون اشارة الى الصفات الاعتبارية التى اعتبرها المعتزلة فى ظواهر كلماتهم متفقون ظاهرا وباطنا
واما على الاول فهم متفقون فى الباطن فقط فى القول بالعينية وبهذا التحقيق ظهر ان لفظ حققوا بمعنى بينوا
حقيقة مرامهم بذلك الكلام وان كلمة الباء فى قوله بان ذاته تفسيرية وتبيينية لا بمعنى انهم اثبتوا العينية
اثباتا محققا لا ريب فيه حاكين بان ذاته اه او مفسرين بان ذاته اه على ان يكون كلمة الباء متعلقة بالتحقيق
بتضمين معنى الحكم او تفسيرية للعينية كما توهم اذ لم يثبتوا العينية اثباتا ظاهرا فضلا عن كونه محققا لا ريب
فيه غايته انهم اثبتوا عدم الغيرية كما سيجئ فيلزمه العينية اذ ثم فاين الاثبات المحقق منهم وسياق قوله قالوا
وهذه المرتبة اعلى اه صريح فى انهم اكتفوا فى ذلك بادعاء الاولوية الكافية فيما زعموا وان استدلوا على نفى
الغيرية ايض بل سياق كلامه فى توجيه دليلهم يتجرم بالاخرة الى القول بالصفات الزائدة الواجبة كما ذهب اليه
الاشاعرة فلا وجه للتفسير المذكور قطعا وظهر ايض فساد ما توهم من توجيه قوله واما المعتزلة اه فى مقابلة
الحكماء حيث قال بعد التفسير المذكور بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنه
عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقيه كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة
بالعلم والقادرية المعلله بالقدرة ففى اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الاتى انتهى
من وجوه اما اولا فلان الباطن على هذا يكون عين الظاهر اذ لا يلزم من القول بعينية ما جعله الاشاعرة صفات
حقيقية وزيادة الصفات المعلله انكار كون الصفات امورا اعتبارية لان القول بزيادة الصفات
المعللة عين القول بالصفات الاعتبارية الزائدة كما حققناه فلا معنى لجعل احدهما ظاهرا والاخر باطنا
مع بقاء الشبهة التى ادعاها ظاهرا او باطنا واما ثانيا فلان العالمية مثلا عندهم واجبة والواجب لا يعلل
كما حققوا واثبتوا بذلك عالميته تعالى كما صرح به شارح المقاصد والقول بان العلم عندهم لما كان
عين الذات كانت العالمية مثلا معللة بالذات عندهم غير صحيح اذ لا يعلل العالمية عندهم بالعلم ولو كان
العلم عين الذات ~~بل يقولون ان عالمية واجبة لا يعلل بالعلم~~ بل هو عالم بالذات على انه اذا كان باطن كلامهم
ما توهمه يكون العلم الذى اثبته الاشاعرة عين الذات لا مطلق العلم الذى يكفى فى تعليل العالمية مثلا بالعلم
انما يتم على رأى مثبتى الاحوال منهم كابى هاشم ولا يتم على رأى غيره فالحق فى توجيه كلامه هنا ما حققناه
من انهم يثبتون الصفات الاعتبارية فى ظاهر كلامهم حيث قالوا عالمية وقادرية ونحو ذلك واجبة ولوازم
قطعا القول بالعلم والقدرة ونحو ذلك من الامور الاعتبارية التى لا ثبت فى غيرها كما صرح به صاحب المواقف
وينكرونها فى باطن كلامهم حيث نفوا العلم واثبتوا العالمية مع التساوى بينهما قطعا فلا بد ان يحمل كلامهم
على نفى العلم رأسا حتى يصح ذلك الاثبات والنفى اونقول لو لم يحمل مرادهم على نفى العلم رأسا لكان معنى

معنى العالمية التى اثبتوها هو الاتصاف بالعلم فيكون العالمية معللة بالعلم عندهم وهم لا يقولون به على ما اشار اليه الكوفى
فى توجيه كلامه الخيالى ثم على هذا لا يبقى العالمية ايض عندهم اذ يلزم من نفى العلم بمعنى الاضافة نفى العالمية التى هى عبارة
عن الاضافة والانكشاف عندهم كما حققناه لكن هذا المحقق للقول بالعينية فى الباطن لا مناف له هكذا ينبغى ان يحقق
هذا المقام ثم نقول ايض بهذا التحقيق ظهر اندفاع ما قيل ان قوله واما المعتزلة فظاهره ينافى ما سبق من انها عين
الذات عندهم كالحكماء وهذا ظاهر ولا حاجة فى دفعه الى ما قيل من ان المراد من العينية فيما سبق نفى الغيرية بقرينة
قوله الاتى واستدل اه اذ لا ضرورة الى هذا التأويل هاهنا وان كان صحيحا وما قيل من ان هذا لا يدفعه اذ لا واسطة
بين العين والغير عند غير الاشعرى وتابعيه بل نفى الغيرية بالاستدلال الاتى يستلزم العينية فيقع فيما هرب فليس
بشئ اذ كل من العين والغير من اقسام الموجود والامور الاعتبارية واسطة بينهما قطعا وما اثبته الاشعرى من الواسطة
بينهما فهو موجود قطعا وهى الصفات الحقيقية عند الاشاعرة ثم انا لا نسلم ان نفى الغيرية بالاستدلال الاتى يستلزم
العينية حتى يقع فيما هرب وهل الكلام الا فيه واما ما قيل من ان قول الشارح لا خلاف فى كونه عالما قادرا اه يدل
على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة فى اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة
وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقى لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا فمدفوع بما حققناه ايض من
ان تلك المخالفة انما هو فى ظاهر كلامهم كما قال به الشارح فى حق المعتزلة والا فهم كالمعتزلة فى القول بانه تعالى عالم
لا علم له وله عالمية بل هم احق بذلك منهم فيلزمهم ايض انكار العلم والعالمية فى الباطن كما حققناه وهو معنى قولهم انه
تعالى واحد حقيقى اه على انه لا نزاع منهم فى القول بالتغاير باعتبار الحيثيات كما هو صريح كلام الشارح فى تقرير مرادهم وكل
ذلك انما هو للمضايقة فى التعبير ولا نيا فى القول المذكور منهم قطعا فلا حاجة فى دفع المخالفة الى ما يقال المراد الحكماء
من نفى التعدد الاعتبارى نفيه قبل صدور شئ من معلولاته مطلقا وانه صدر عنهم هذا الكلام عن الشارح بل لا وجه
له اذ لا قبل هنا فى صدور المعلولات القديمة عن الواجب عندهم وان اريد القبلية الذاتية فنقول لا بد ان يكون
فى الواجب قبل صدور المعلولات القديمة قبلية ذاتية مثل الكون عالما والكون قادرا ونحو ذلك على انه لا شك
فى اتصاف الواجب بالكون عالما والا لما امكن له ايجاد العقل الاول والحق ان مراد الشارح من ذلك الكلام ان الواجب
تعالى عندهم بسيط حقيقى لا تعدد فيه اصلا فكونه عالما انما هو بذاته لا باعتبار امر اخر حقيقى او اعتبارى وكذا
كونه قادرا ومريدا ونحو ذلك كما فصله فى حواشى التجريد وقد نقلناه فى مبحث الوجود فلا مخالفة بين قولهم
المذكور وبين ما يفهم من هذا البحث انهم لا يقولون بكونه تعالى متكلما اذ كلام الله تعالى انما يثبت بالاجماع والتواتر
عن الانبياء وكل ذلك ليس بحجة عندهم الا ان يكون المتكلم بمعنى خالق الكلام وموجده فى الغير فيكون موافقا لما زعمه
الشارح من تحقيق مذهبهم من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فهو عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته وهكذا صرح
به الشيخ الاكبر قدس الله سره فى تصانيفه وكثير من المحققين يميل الى هذا وقد صرح شارح المقاصد بان الامام
الرازى مائل فى هذه المسئلة الى مذهب الاعتزال وان كان بينه وبينهم فرق على ما حققناه ولعل الشارح

المحقق يميل الى هذا ايضا حيث قدمه وروج ولانهم بدفع الاعتراضات الواردة عليها فتدبر وبالله التوفيق
ولذلك اى لاجل ما اوضحنا مرادهم بما بينا قيل محصوله اه القائل هو شارح المواقف حيث قال ليس مرادهم بالعينية ان
هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى
فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم بالذات بل المفهومات باسرها منكشفة عليه
لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهكذا فى القدرة وسائر الصفات وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ثم قال ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها
انتهى ولما كان فى هذا الكلام نوع تطويل ونوع مسامحة حيث ترك الاشارة الى اعتبار كون الذات عالما قادرا
مثلا تصرف فيه الشريف المحقق واخرجه على ان يكون كلاما له وعزا آخر الكلام اليه فقال ولذلك اه فلا يلتفت الى
ما قيل والاولى ان يقول كما قيل بدل قوله ولذلك اه اذ يفهم من صنيعه انما سبق كلام للشريف مع ان الكل قول شارح
المواقف على ان التعبير ههنا بالفلاسفة حقيق لان كلا منهما سواء فى افادة المراد فكما لا يجوز ان يكون
لفظ حقق فى كلام الشريف كذلك بمعنى الاثبات لا يجوز ان يكون لفظ حققوا ههنا بمعنى اثبتوا اثباتا محققا
وان غفل عنه ثم ان هذا الكلام اشارة الى ما اورده على القول بالعينية من انه كيف يتصور ان يكون صفة
الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن
ان يصدق به كما فى سائر المخيلات وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار العلم والقدرة وغيرهما عين الذات
لا ان الصفات عين الذات ولا يقال فح يرتفع النزاع بينهم وبين جمهور المتكلمين لانا نقول بل النزاع باق بينهم اذ
لا يجوز حمل مبادى الصفات على الذات عندهم خلافا للحكماء وبالجملة فالمراد بالعلم عندهم مبدأ آثار العلم
وهكذا ومفهوم المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب تعالى وعلى الصفات الزائدة فى الممكنات ومعلوم انه لا مانع
فى صدق العرضيات المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا فى اختلاف الحقايق المندرجة تحت كل منها كما حققناه فى
مبحث الوجود من ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع المفهوم البديهى اعنى الكون فى الاعيان عرض عام شامل لوجود الواجب
الخاص ولوجود الممكنات مع ان كلا منهما حقيقة مختلفة مندرجة تحته فاذا عرفت هذا فقولنا الانسان عالم بمنزلة
الشمس مضيئة لوجود الضوء الزائد فى الشمس كالعلم فى الانسان وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضيئ اذ لم
يوجد الضوء الزائد بل الضوء الذى يتضمنه المحمول امر انتزاعى محض بل هو عين الذات عندهم بالمعنى الذى حققنا
واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية بناء على ما حققناه من انه لما لم ينكروا
الشرع والنصوص الواردة فى حق الصفات قالوا انها امور اعتبارية عبارة عن العالمية والقادرية مثلا
وان كان باطن كلامهم انكار العلم وأساسا حيث قالوا عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك من الصفات والعالمية مثلا
العالمية والقادرية مثلا اذ الكل عبارة عن اضافة التميز والانكشاف ولا فرق بينهما الا فى التعبير فباطن

فباطن كلامهم انكار الكل قطعا واما ما قيل من ان باطن كلامهم هو ان الصفات التى جعلها اهل السنة والجماعة صفات كلنبوي م
حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة عين الذات عندهم والتى جعلوها صفات اعتبارية ليست بتلك الصفات بل الصفات
المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة وهكذا او لما كان رضى الله عنه العلم والقدرة مثلا عندهم عين
الذات كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هى تعلق الذات
بالمعلومات والمقدورات لكن لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل من العالمية والقادرية المعللة
بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة انتهى فقد اشرنا اليه الى فساده فى
تقرير هذا المقام اما اولا فلان العالمية والقادرية ونحو ذلك امور اعتبارية متحدة مع العلم والقدرة والارادة
التى هى من الامور الاعتبارية فاذا كان باطن كلامهم ما فهمه يلزم اتحاد الظاهر مع الباطن واما ثانيا فلان العالمية
مثلا لا تعلل بالعلم عندهم ولو كان العلم عبارة عن الذات كما صرح به شارح المقاصد نعم العالمية مثلا تعلل بالعلم
عند مثبتى الاحوال منهم لكن العلم عندهم ليس عبارة عن الذات بل عن امر اعتبارى يعلل العالمية به مثلا عندهم كما صرح
به شارح المواقف فى مبحث الحال واما ثالثا فلان الباطن لو كان كما ذكره من عينية ما جعله الاشاعرة صفات
حقيقية كان مثل العلم والقدرة والارادة التى هى من الامور الاعتبارية باطنا لهم فيلزم ح مع عدم صحة المقابلة
بين ما ذكره من زيادة الصفات المعللة بها وبين ما اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة هى تعلق الذات بالمعلومات
والمقدورات حيث جعلها ايضا من الصفات المعللة بالعلم والقدرة مع ان الاول رأى مثبتى الاحوال منهم والثانى
رأى جمهورهم الذين انكروا الاحوال والتعليل بها وقد افصح عما ذكرناه ههنا شارح المقاصد فى تقرير بعض
استدلالات المعتزلة على نفى الصفات سؤالا وجوابا حيث قال قالوا ان عالمية واجبة لاستحالة الجهل
ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله فاعلا وكذا البواقى والواجب لا يعلل بالعلم بل هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا
فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس
بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة بصفة
ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط انتهى فهذا صريح فى انهم ينكرون التعليل الا من اثبت الاحوال
منهم وظاهر ان العلم عندهم ليس امرا موجودا حتى يكون التعليل به تعليلا بالذات واشارة الى ان العالمية ليس
امرا وراء العلم فاثباتها اثباته وانكاره انكارها كما حققناه ومن تعشق بكلام نفسه فليقل بكل ما خطر فى
ذهنه والله الهادى الى سواء سبيله بقى ههنا ما يتعلق بالقائلين بالعالمية والقادرية ونحو ذلك من الحال منهم
من البحث وهو كما اشار اليه شارح التجريد ان المعتزلة قد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما
سوى الله تعالى ولم يقولوا بالصفات القديمة الزائدة لكن القائلين منهم بالحال اثبتوا الله تعالى احوالا
اربعة العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خامسة هى علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فيلزم القول بتعدد القدماء كما اشار اليه الامام

فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة و لامعنى للقديم الا ذلك واجاب عنه المحقق الطوسى بانهم
يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما
لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته ثم قال وكان فى قوله ولا نعنى بالقديم الا ذلك دفعا
لهذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده و لا اول لثبوته
حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت انتهى والانصاف انه ليس فيما ذكره الامام اشارة الى ذلك الرد ولو
اراده لا يتم ذلك ايضا كيف والاشاعرة لا يريدون بالثبوت الا ما يريدونه بالوجود بخلاف المعتزلة فان المعدومات
عندهم متميزة ثابتة ولا يعرف من احد اطلاق القديم عليها فاندفع اعتراض الامام جدا فظهر من هذا البحث ايضا ان العالمية
والقادرية عند مثبتى الحال منهم غير العالمية والقادرية عند منكريها وان ما ثبت فى الازل لا يلزم ان يكون عن علة عندهم
فضلا عن الاعتبارات العقلية وان غرضهم هنا انما هو نفى الغير القديم لا نفى الغير مطلقا وان التعبير بالزيادة
فى حق الصفات الاعتبارية غير مقبول لانهم مع مبالغتهم فى التوحيد و نفى الزيادة اثبتوا احوالا اربعة بل خمسة ولم يعبروا
عنها بالزيادة فما وقع منا ههنا فى اثناء البحث انما هو مماشاة مع بعض الناظرين فليكن هذا على ذكر منك
واستدل الفريقان اى الحكماء والمعتزلة على نفى الغيرية بانها لو كانت غير الذات لكانت زائدة ولو كانت زائدة لكانت
ممكنة لاحتياجها فى وجودها الى الموصوف بها بداهة وكلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجدها بناء على ان الممكن محتاج
الى علة كما حقق فى محله فتلك العلة اما ذات الواجب واما غيره فعلى الثانى يلزم استكماله تعالى بالغير وعلى الاول
يلزم امران صدور الكثير عن الواحد الحقيقى وكون الشئ قابلا و فاعلا والكل مح هذا واعلم ان الاستدلال على هذا
المدعى بلزوم اللازمين الاخيرين مع بطلانهما انما هو للحكماء كما حققوا به ولان المعتزلة لا يقولون ببطلانهما حتى يكون
ذلك استدلالا لهم واما الاستدلال بلزوم الاستكمال بالغير فقد جعله المص فى المواقف استدلالا للمعتزلة
وشارح المقاصد استدلالا للحكماء ثم اتفقا فى الجواب عنه وهو ان الاستكمال بالغير الذى هو تلك الصفة
الكمالية انما يكون محالا لو لم يكن تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامها وليس كذلك هذا ولعل وجه
الاختلاف فى نسبة الدليل المذكور الى احد الفريقين انهما لما حملا الغير فى هذا الدليل على تلك الصفة وكان المعتزلة
ممن جوزوا تعليل افعال الله بالاغراض وح لا باس بالاستكمال من الغير عندهم وكان استدلال المص مخالفا
لظاهر ما عليهم تفطن له شارح المقاصد وعزاه الى الحكماء الذين لم يجوزوا التعليل فى افعاله ولا استكماله
تعالى من الغير اصلا ليكون محاليته ظاهرا جدا والمص نظر الى ان ما جوزه الاستكمال من الغير عندهم انما هو فيما لم يكن
صفة كمال واما اذا كان فيها فهو مح عندهم قطعا لاستلزامه شائبة النقصان فى حقه تعالى وكان فى قول
الش والجملة اه اشارة الى هذا وبالجملة فالاستكمال بصفة الكمال مح عند الفريقين وان كان يستفاد من جعل
الحكماء عند التحقيق كما زعم الش المبدأ الاول علة للكل والوسائط من الشروط والالات تجويزهم تعليل افعاله

افعاله بالاغراض واستكماله من الغير فى كمالاته الفعلية فلذلك جعل الش هذا الاستدلال مشتركا بين الفريقين
بالنظر الى الجزء الاول ولا بأس فى ذلك لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات ولما كان العلة فى هذه الاتصافات
هى الكمالات لتلك الاوصاف ضرورة انها اقتضت اتصاف البارى تعالى بتلك الاوصاف كانت انفس تلك
الاوصاف عللا لتأثير الذات فيها مع غيريتها للموصوف بها قطعا كما ان العلل الغائية علل لعلية العلل الفاعلية
فى وجوداتها الخارجية فقوله او غيره فى قوله وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره ليس المراد به غير الذات
وغير الاوصاف الخارج عن المجموع اذ لا موجود هنا قبل ايجاد الاوصاف قطعا بل المراد به تلك الاوصاف المقتضية
لاتصاف الذات بها فليس فى كلام الش قدح لما ذكره ذلك المحققات كما توهمه بعض الناظرين فبعد هذا لك
ان تخص الجزء الاول بالمعتزلة كما ذكره المص فى المواقف ثم يظهر الاشتراك بينهم فى الاستدلال قطعا على انا نقول
يحتمل ان يكون قوله او غيره اعم من الصفات ومن الخارج من مجموع الذات والصفات فيكون استدلال الش اعم مما
ذكره المص وشارح المقاصد ومن خصصه بالثانى فقط وقع فى هرج ومرج فاحفظ هذا المقام فانه من
مواهب العلام والله الهادى الى اقصى المرام　　　　بانها لو زادت اه يعنى انها لو كانت غير الذات لكانت زائدة
اه اعترض عليه بانهم اذا ارادوا بالغير ما ليس بعين سواء كان موجودا خارجيا او امرا اعتباريا فلا نم انها
لو زادت لكانت ممكنة لم لا يجوز ان يكون من الاعتبارات العقلية لذات الواجب فلا تكون ممكنة اذ الممكن
ما يحتاج الى العلة [illegible] موجود خارجى قطعا وان ارادوا به الموجود الخارجى الذى ليس عين الذات فتلك
الملازمة مسلمة لكن التقريب غير تام ح لان غرضهم نفى مطلق الغيرية حقيقيا او اعتباريا مع اثبات العينية
والدليل ح انما ينفى كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا واجيب باختيار الشق الثانى بحمل الاستدلال على مجرد
نفى الغيرية الحقيقية والدليل يثبته قطعا وباختيار الاول بتعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء
على ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها
هذا ونحن نقول فى الجواب الاخير بحث لانا لا نم ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفسها محتاجة
الى علة موجدة اياها وهل الكلام الا فيه الا يرى ان اصحاب الاستدلال المذكور يقولون بثبوت الاعدام وتمايزها
فلذلك التمايز والثبوت وان احتاج الى الموصوف به لكن لا يحتاج الى العلة الموجدة له اذ لو احتاج الى العلة
الموجدة له لاحتاج ثبوت ذلك الثبوت ايضا الى علة لان ما كان صادرا عن علة فهو ثابت فى حد ذاته فينقل الكلام
اليه فاما ان يدور او يتسلسل والكل مح اما الاول فظ واما الثانى فلجريان برهان التطبيق فى الثابتات على ما صرح
به شارح التجريد وهكذا فى كل امر اعتبارى على ان القوم صرحوا بان المراد من قولهم كل ممكن محتاج الى علة
كل ممكن موجود محتاج الى علة موجدة احترازا عن الممكنات المعدومة صرح به شارح [illegible] رسالة اثبات
الواجب فالحق ان نختار الشق الثانى ونحمل الاستدلال على مجرد نفى الغيرية الحقيقية لا مطلقا فلا كلام فى
الملازمة ولا فى تمامية التقريب ويؤيده ايضا لفظ زادت اذ الزيادة انما كانت معروفة فيما هو موجود

التعبير بالجزء الاول فى الموضعين
يكون ذلك الشئ اعم من لزوم الاستكمال
بالغير ورفع اوله فى تقرير الدليل والا
فبعد تشنوا كان من التوحيد قطعا منه

لجبنوى م

لجبنوى م

المجيب هو الفاضل الجبنوى م

جواب من طرف المعتزلة
للامام رحمه الله منه
ورد للمطوسى منه

خارجي وقد سبق قريبا ان مثبتي الاحوال منهم انما قالوا بثبوت الاحوال الاربعة لا بزيادتها لانهم هم المبالغون في التوحيد
على انا نقول الجزء الاول من الدليل وكذا الثالث انما ينفي كون الصفات موجودة مغايرة للذات ولا ينفي كونها من الاعتبارات
العقلية اذ لا يلزم من اتصاف الذات بها استكماله بها ولا يلزم ايضا من اتصاف الذات بها كونه فاعلا وقابلا نعم الجزء
الثاني ربما يشعر بنفي كونها من الاعتبارات العقلية لكن لا نم وجود الصدور هنا ايضا حين الاتصاف بها بل الظاهر
ان الصدور في اصطلاح الحكماء انما يطلق على صدور ما هو موجود في الخارج فالحق ان المقصود من الاستدلال المذكور
انما هو نفي الغير الحقيقية والدليل المذكور انما يقوم عليه لا على المطلق هذا وتلك العلة اي الموجبة لتلك
الصفات على ما هو الظاهر المتبادر مع ان الكلام فيها بمقتضى السباق والسياق ويحتمل ان يكون على اطلاقها فيندرج
فيها الشرط والواسطة ايضا اما ذات الواجب او غيره لا يخفى اذ فيه احتمالات اربعة كون كل منهما مقيدا بقيد بالذات
وعدم تقييدهما به وتقييد الاول دون الثاني وبالعكس ويرد على الاول والثالث انه يجوز ان يكون العلة ذات
الواجب بواسطة شيء اخر وعلى الثاني ما قيل على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد اه من ان اللزوم المذكور
ثم لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي بواسطتها على نحو ما قاله الحكماء في صدور المعلولات
المتكثرة عن ذات الواجب تعالى من غير لزوم ذلك المحذور وما قيل ايضا على هذا لا ينحصر محذور الاستكمال بالغير
في الشق الثاني اذ على تقدير كون ذات الواجب علة بواسطة شيء اخر يلزم الاستكمال المذكور مع انه خصصه
بالشق الثاني هذا ~~وهذه المحذورات الثلثة من شق واحد وان اختلف مواردها كانهم~~ قال الفاضل المحشي
ما حاصله فالاولى ان يحمل العلة على مطلق العلة ويختار الاحتمال الثالث اعني تقييد الاول بقيد بالذات
دون الثاني واذا قيد الاول بهذا القيد يكون منحصرا في العلة الموجبة والا لم يكن علة بالذات وقد فرضناه
فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي فيندفع المحذور الثاني واذا بني قوله او غيره على الطريقة كما هو مقتضى
اختيارنا الاحتمال الثالث يكون المعنى واما غيره بالذات او بالواسطة والاول بان يكون الغير علة موجبة
لها والثاني بان يكون شرطا اذ الكلام على هذا في مطلق العلة وعلى تقدير كل يلزم الاستكمال بالغير فيندفع المحذور
الثالث بل الاول ايضا ثم قال لكن يرد عليه ايضا ان كون الاستكمال بالغير محالا ثم اذ صدور بعض الصفات
الذاتية عن ذات الواجب بواسطة البعض الاخر اللازم للذات ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما ان
استناد العوارض الى المعروضات بالوسائط المستندة الى الذات لا يقدح في كونها عوارض ذاتية كما صرحوا به
ولا يوجب ذلك ايضا النقص والاحتياج في الكمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو المتفق على استحالته ولو سلم
ان الاحتياج في كماله الذاتي الى مطلق الغير محال باتفاق العقلاء فلم لا يجوز ان يكون الاحتياج فيه راجعا
الى تلك الصفات المتاخرة عنها كالصفة الاولى كالعلم والقدرة المتاخرين عن الحيوة وكالارادة المتاخرة
عن الكل لا راجعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كالمحذور في صدور الافعال بواسطة الصفات
الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون الصفات غير الذات لان ذلك لاحتياج تلك الافعال الى تلك

تلك الصفات لا لاحتياج الفاعل واقول بل لا محذور في امثاله عند الاشعري ومن تبعه اذ قد سبق منا انه جوز التوليد
في افعاله تعالى وان لم يجوزه في افعال العباد فلا محذور في الاحتياج الى الاسباب لان ذلك لاحتياج المسببات
اليها لا الى الفاعل مع هذا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان قياس الصفات الذاتية على العوارض الذاتية قياس مع الفارق
ولو سلم فكون الاحتياج هنا راجعا الى تلك الصفات على التقدير المذكور غير صحيح اذ الصفات عند مثبتيها ليس
الا بطريق الايجاب كما سيجيء تحقيقه واذا كان كل من الموقوف عليه والموقوف واجبا يكون الاحتياج فيه راجعا
الى الفاعل لان الكل لازم الصدور عن الذات بخلاف ما عدا الصفات من الممكنات فان الفاعل تعالى فيها مختار
لا يلزم عليه ايجاد شيء منها فاذا وجد الاحتياج فيها يكون ذلك راجعا الى المنفعل لا الى الفاعل وهذا هو مدار
الفرق بين تحقيق الاشعري ومذهب الحكماء كما حققناه في بحث النظر والقائل المذكور معترف بذلك ايضا واما
ثانيا فلان صفات الباري تعالى لا تقاس على صفاتنا وما جوزه من الترتيب المذكور بين الصفات فانما هو
في الصفات الحادثة واما في الصفات القديمة الذي كلامنا فيها فلا ضرورة اذ ايجاد الحيوة موقوف على العلم
والقدرة والارادة وهذا مع وضوحه خفي عليه وعلى غيره فقاسوا صفات الباري تعالى على صفاتنا والحق ان
الاحتياج في حق الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى والمحذورات التي اوردوها هاهنا فاسد لعدم
امكانها في صفاته تعالى واما ثالثا فلان الاولوية التي ادعاها في حق الاحتمال الثالث بحمل العلة على مطلق
العلة ممنوعة بل الظاهر من سياق قوله وعلى الاول يلزم اه ان المراد بالعلة العلة الموجدة وهو الظاهر ايضا من قوله فلا
بد له من علة اذ العلة اللازمة للممكن انما هي الموجدة وقد عرفت ان معنى الملازمة هنا على ان كل ممكن فله علة
وقد صرحوا بان المراد كل ممكن فله علة مؤثرة فلا وجه لحمل العلة على مطلق العلة ~~حتى يندرج محذور الاستكمال بالغير في~~
~~الشق الثاني~~ والحق عندي تقييد كل من الشقين بقيد بالذات فيندفع المحذور الثاني والثالث واما
المحذور الاول فيندفع ايضا بان كون ذات الواجب علة ههنا لا بواسطة شيء اخر كما حققناه انفا هذا هو الكلام
على مذاق الناظرين حيث حملوا الغير ههنا على ما يغاير الواجب مما عدا الصفات على ما فهموا من ظاهر تقرير الشارح
تعريضا منه بصاحب المواقف وشارح المقاصد واما على ما حملناه جمعا بينهما وبينه من ان الغير ههنا هو كمال
الصفات الالهية ومعنى العلية فيه كونه باعثا لايجاد الواجب تعالى اياه بناء على ما قالوا من ان العلل الغائية
علل لعلية العلل الفاعلية فلا يرد عليه شيء من المحذورات اذ الصفات متساوية الاقدام في اقتضائها ايجاد الفاعل
تع اياها لكمالاتها الموجودة فيها فلا غبار عليه ح الا ان العلة ح تكون اعم من العلة الموجدة ومن العلة الباعثة
لكمال سببيتها في الايجاد فكانها هي الموجدة فعلى هذا يكون ايضا كل من الشقين مقيدا بقيد بالذات كما هو الظاهر
ومن هذا التحقيق يندفع ايضا ما اورد على الحصر بين الشقين من انه يجوز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب
وغيره لان ذلك انما يرد على تقدير عدم تقييد كل منهما او احدهما بقيد بالذات واما على تقدير تقييد كل منهما
به فلان كل منهما يكون مستقلا بالتاثير فيلزم التوارد او التحكم الا ان يكون كل منهما جزء العلة بذاته لا بالواسطة

لكنه بعيد جدا وعلى كل تقدير فلا حاجة الى الجواب بان المجموع داخل فى الشق الثانى ضرورة ان الكل غير الجزء عند
جمهور المتكلمين واما ما قيل فى دفعه من انه يحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه فى المحذور
مع الشق الثانى ففيه انه لاشك ان الترديد لمنع الجمع ايضا والا لم يبق التقابل بين القسمين وهو لازم فى كل تقسيم
والسكوت عن محذوره ثم ان ~~المحذور مقابل السكوت~~ فهو داخل فى الثانى على تقدير وجوده فتأمل فى هذا الكلام
فانه من مجاز الافهام وبالجملة يلزم احتياجه فى كل صفاته اى كماله الذاتى الى غيره وهو قبيح عند الكل
وان جاز الاحتياج الى الغير فى كماله الفعلى عند الحكماء القائلين بان المؤثر فى الكل هو الله تعالى والبواقى من قبيل
الوسائط والشروط والمعدات عند تمام الاستعدادات وبه يندفع التناقض بين اثبات الاحتياج فى
الثانى ونفيه فى الاول فلذا اورد هذا الاجمال ههنا ويرد عليه انه لا فرق بين احتياج واحتياج فى بطلانه
فى حق الله تعالى فلم لا يجوزون الكل فى حق الله تعالى او ينفونه عنه تعالى فان قالوا بعدم الاحتياج فى امثال
الكمال الفعلى ينعكس عليهم الامر فى حق الصفات ايضا بان يرجع الاحتياج فيها فيما عدا الحيوة الى الصفات
لتأخرها عنها وجوابه ان الفرق بين الاحتياجين ظاهر فان الاحتياج فى الكمال الفعلى لاظهار الربوبية ومن
البين ان بين الربوبية والمربوبية تضايفا لا ينفك احدهما عن الاخرى فذلك الاحتياج يرجع الى المنفعل
كما قال الاشاعرة بمثله فى حق العرض الجزئى مع المحل المعين بخلاف الصفات فان الاحتياج فيها راجع الى
الواجب تعالى لما حققناه من انه لا يتصور بينها الترتيب والتقدم والتأخر ولا يقاس حالها على حال الصفات
قطعا على ان التحقيق انهم لا يقولون برجوع الاحتياج فى الكمال الفعلى الى المنفعل والا لم يبق فرق بين تحقيق
الحكماء وبين الاشعرى بتجويزه التوليد فى افعاله تعالى لما حققناه فى بحث النظر بل يقولون برجوع الاحتياج
فى الكمال الفعلى ايضا الى الواجب تعالى ولذا جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر آخر بخلاف الاشعرى والفرق
ان كماله الذاتى اذا كان من خارج يلزم عجزه وجهله فى ذاته تعالى الله عن ذلك بخلاف الاحتياج فى الكمال الفعلى
اذ لا يلزم من الاحتياج فيه شئ من المحذور غايته ان ذاته تعالى اقتضت ايجاد ذلك عند تمام الاستعداد
فالاحتياج فيه مثل احتياج العلة التامة الى ايجاد المعلول ومن البين انه لا محذور فى ذلك وليس بقصور فى حقها
بل هو من قبيل محافظة ارادته العلية والحق ان الفاعل محتاج الى القابل وذلك ليس بنقص فى حقه بخلاف احتياج
الفاعل فى كماله الى غيره فانه نقص قطعا ومثل هذا غير خفى على الفطن الذكى وهو تعالى اه يعنى ان
ذات الواجب تعالى فى مرتبة صدور الصفات عنه واحد من جميع الوجوه لا تعدد فيه لا بحسب الذات ولا بحسب
صفاته الحقيقية والاعتبارية ولا بحسب الآلات والاستعدادات واذا كان تعالى كذلك فى تلك المرتبة فلو كان
تعالى علة لصفاته يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متعددة لكنه باطل اذ الواحد من جميع الجهات لا يكون
مصدرا للكثرة لما بينوه فى موضعه والى هذا الاخير اشار بايراد كلمة الفاء فى قوله فلا يكون مصدرا اه فظهر
ان قوله وهو واحد اه مقدمة لها مدخل فى اثبات الملازمة فى قوله يلزم اه وفى بيان بطلان لازمها واندفع ما

ط في هذه العلاوة تعريض للفاضل المحشى حيث يفهم من كلامه انهم بعد تجويزهم الاحتياج فى كماله الفعلى زعموا ان ذلك الاحتياج راجع الى المنفعل لا الى الفاعل وهذا خلاف الواقع اذ لو كان كذلك لم يكن فرق بينهم وبين الاشعرى وقد اعترف به سابقا كما ذكرنا اولا فى الجواب انما هو على ما فهم من كلامه والتحقيق فيه هو ما ذكرنا فى العلاوة منه

لله ويؤيده الحديث القدسى المتفق قبوله عند سادات المحققين كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى يعرفونى صدق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله فيما يرويه عن ربه تعالى منه

ما قيل ان هذا القول عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان
كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفى الصفات وهو اول المسئلة هكذا احقق المقام
كما بينوه فى موضعه اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد منها ما ذكروه وهو
الاشهر من ان مصدرية لهذا غير مصدرية لذاك فان دخل شئ منها تركب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول
وله صدور ورد بانها امر اعتبارى ولو كانت متحققة لم يتحقق وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلول بل عدم تناهيها
اذا صدر عن الواجب شئ اذ معلولية العارض هناك مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد شئ اصلا لكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد وان لا يتصف الا بواحد وان لا يقبل
الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز فى الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف
الصدور فانه كما يطلق على اعتبارى يعرض للعلة والمعلول اعنى خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد
المعلول فهو متعدد والا فهو واحد وح اذا كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة تعرض لها فلزوم
تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يقضى بها شبهة كذا فى المقاصد والظاهر
انه انما اشار اليه بقوله فان قيل اه دليل لهم على هذا المدعى ايضا وقد فصله شارح المواقف بهذا العنوان ايضا اعنى
بعنوان السؤال ثم اجاب عنه حيث قال فان قيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية
بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن
اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففى كل صدور لابد ان يكون
للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع ذلك الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية فى دليلهم هو هذه
الخصوصية لا الامر الاضافى الذى بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى
وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية
ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره لتيصور
هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه
قريب من الوضوح وانما كثرت مرافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة فى جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لابد له من خصوصية
مع صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد
تعلقاتها فجاز ان يصدر عنها من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته
انتهى واعلم ان جواب الشريف كان معركة للآراء ونحن نقرر ما عليه من كلام الشارح فى حواشى التجريد ثم نحقق
مرام الشريف فنقول بعون الله اللطيف حرر الشارح اولا فى تلك الحواشى ما اشار اليه الشريف بطريق السؤال

كذلك يطلق على ما

.... فلا يكون علة لشئ منهما فان تعدد المعلول فلا بد من تعدد فى ذات الفاعل او تعدد بالاعتبار منه

حيث قال وتحريره ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليه وجود المعلول ولا يتحقق ذلك اذ كان نسبة اليه والى
غيره على السواء بل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد من حيثية واحدة لا يكون مختصا
بشيء وبغيره فان الاختصاص باحدهما ينافي الاختصاص بالاخر بداهة ثم قال وبهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز
ان يكون له خصوصية مع امور متعددة فيصدر عنها تلك الامور باسرها لان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة
بين المجموع وبين كل واحد من الاحاد فليست هي وحدها منشأ لتعين صدور المجموع ولا منشأ لتعين صدور كل واحد
فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا الاجزاء فقط فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور
شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا يقتضي شيئا
من الخصوصيات وهذا التقرير البرهاني على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ثم قال ثانيا من طرف الشريف وللقائل ان
يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من ان
العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول ان اردتم انه يجب ان يترجح وجوده على عدمه فسلم لكن ذلك
يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس
الى معلوله خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا فجاز ان يكون لها مع جميع المعلولات
خصوصية يترجح بها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه
فممنوع بل هو اول المسئلة واجاب عنه بان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين
العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا
بلا مرجح ثم قال ثالثا من طرف الشريف دعوى البداهة غير مسموعة والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر
عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر عنها
جميع ما له معها تلك الخصوصية كما فرضناه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان احاد ما له تلك الخصوصية
ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجح
لاحدهما على الاخر ثم قال رابعا وذلك لا يخفى على المصنف ثم اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما
يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية
لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة انتهى ثم قال في موضع قريب
اليه بعده والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا الى ما يمكن وجوده بدونه لكن تعيين خصوص العلة
ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل اثر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة يناسبه مناسبة
تامة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك علة الامور في تلك المناسبة كان العلة بالحقيقة احد تلك العدة لاختصاصه
كل منها وح يظهر انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة اصلا انتهى فايد بهذا الكلام ما اورده على الشريف اولا
واخرا وفرع مسئلة اخرى فتلخص من هذا ان الشريف جوز هنا في رد دليلهم اشتراك خصوصية واحدة

خبر يندفع عنه الجواب الاول البعض للشريف م

كلها واحدة بين امور كثيرة وجوز صدورها عن العلة بتلك الخصوصية الواحدة ورد على من لم يجوز ذلك بانه اول
المسئلة ومصادرة على المط واكثر ادعى تارة بان عدم جواز ذلك الصدور بديهي اذ لا بد هنا من مرجح يرجح
وجود كل من المعلولات على ما عداه وتارة بانه لا يكفي في صدور كل من المعلولات عن العلة تلك الخصوصية الواحدة
لانها مشتركة بينها فلا بد هنا ما يختص بكل واحد دون غيره حتى يترجح وجود كل منها على وجود الاخر اذ من البين
ان المعلول متعدد فاذا تعدد المعلول فالحاصل هنا خصوصيات لا خصوصية واحدة فكيف يكفي تلك
الخصوصية الواحدة في الامور الكثيرة وظاهر ان هذه المقدمات كلها معقولة واضحة واكثر القول فيه بان عدم الكفاية
المذكورة اول المسئلة فيكون مصادرة على المط كما ادعاه الشريف سابقا هذيان واشتباه بين ما ادعاه
الشريف سابقا وبين هذا المقام فلا يلتفت الى قول من قال هنا بعد تلخيص الجواب الاول للشريف في شرح المواقف
بان الخصوصية مع جماعة متشاركة في امر كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية
الواحدة مبدأ لاثنين فصاعدا اول المسئلة انتهى واورده الش في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية
بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره
فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى
استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة انتهى لان ما اورده الش اخيرا اوضح مقدماته بحيث لم يبق عليه فلا يلتفت
لتجويز اشتراك الخصوصية الواحدة بين الامور الكثيرة مجال وليس ذلك منه مجرد ادعاء حتى يرد عليه ذلك
نعم لو اكتفى كما في سابق المباحث بان قال لا بد لكل معلول من تلك المعلولات الكثيرة بالنظر الى تلك الخصوصية
من مرجح يرجح وجوده على وجود غيره لورد عليه انه ممنوع بل هو اول المسئلة كما اشار اليه سابقا في تفاصيل
ما نقلنا عنه لكنه يقول اخيرا خصوصية العلة انما تنشأ من خصوصية المعلول لا من امكانه ومن البين ان
الامور الكثيرة مشتملة على خصوصيات عديدة بل لا يمكن ذلك لان تلك الخصوصية مع انه لا بد في تاثيرها
في المعلول من ان يكون خصوصية ناشئة من خصوصية المعلول فالقول بان مثله مصادرة مكابرة قطعا بل
الجواب عما اورده الش على الشريف ان خصوصية العلة الناشئة من خصوصية المعلول ليست عينها من كل
وجه والا لاتحدت العلة مع المعلول وهو بط بل هي الخصوصية الكافية في ايجاده ومن البين ان للمعلول خصوصية
اخرى مثل كونه قابلا ومنفعلا ومتشخصا وغير ذلك وبهذه الخصوصيات يمتاز المعلول عما عداه وكل هذا
ظاهر على المصنف ولو سلم فتلك الخصوصية المستفادة من خصوصية المعلول تغاير نفسها باعتبار وجودها
في ذات العلة وذات المعلول وانكار هذا مكابرة فح لا نم انه لو اقتضت تلك الخصوصية شيئا لاقتضت
القدر المشترك بل يقتضي خصوصيات جميع الامور المشتركة ويتحقق هناك امور متعددة متغايرة
باعتبار ذوات المعلولات المتغايرة كما ذكره المحققون من الصوفية قدس الله اسرارهم ان حضرة الوجود
يتجلى في المجالي فيظهر هنا امور متكثرة باعتبار المواطن وقد اعترف به الحكماء المحققون ايضا على ما في

غير لازم م

كلنبوي م

كلنبوي م

مفعول قال م

اي كونه ناشئا من امكانه م

فلم لا يجوز ان يكون خصوصية واحدة شعبه مشتركة بين المعلولات الكثيرة مع تغاير تلك المعلولات في انفسها بكونها قابلة ومنفعلة ومتشخصة مثلا فعلى هذا يجوز ان يصدر عن العلة الواحدة بتلك الخصوصية المشتركة معلولات عديدة بلا لزوم محذور هذا

الكتب الحكمية فما اغفلهم ههنا حيث زعموا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعجب من الش وغيره انهم فارقوا المتكلمين
والصوفية ههنا وقلدوا الحكماء بما لا يؤيده عقل ولا نقل وبهذا يندفع ايضا ما اورده على القوم في تجويزهم تعدد
العلل المستقلة للمعلول الشخصي على سبيل التبادل كما نقلناه انفا حيث قال كل اثر لا يقبل التاثير الا من علة
مخصوصة يناسبه مناسبة تامة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك هذه الامور في تلك المناسبة كانت العلة
بالحقيقة احد تلك العدة لا خصوصية كل منها وح يظهر عدم جواز تعدد العلل المستقلة اصلا وذلك لان
تلك المناسبة التامة ليست من كل وجه عين الخصوصيات المناسبة الموجودة في تلك الامور المشتركة في
المناسبة والا لم يوجد هنا تعدد اصلا بل المناسبة الكافية في ايجاد المعلول كما حققناه وح لو فرض اشتراك
الامور في تلك المناسبة كان العلة كل واحد منها فيظهر ح ما ذكره القوم من جواز تعدد العلل المستقلة على
سبيل التبادل والحق ان هذه المسئلة فرع مسئلة ان الواحد يجوز ان يصدر عنه امور كثيرة وذلك انا نقول
عكسها فحيث جاز الاولى كما حققناه يجوز الثانية ايضا والشارح كما خالف القوم في الاولى خالف في الثانية
ايضا هذا مع طوله بتحقيق الجواب الاول للشريف ولما كان هذا غامضا يدق على الاذهان تنزل عنه وسلم وقال
ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر
بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد متعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح
ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى وتلخيصه انا سلمنا انه لا بد في صدور المتعدد عن العلة من
الخصوصية مع كل معلول فلا نم عدم وجوده في الواحد الحقيقي الذي نزاعنا فيه لانه متصف في نفس الامر
بسلوب بل بتعلقات متعددة ~~الارادة~~ فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور متكثرة ولا يضر ذلك
في كونه واحدا حقيقيا لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بالنظر الى ذاته واما ما ذكرتم من المعنى للواحد
الحقيقي من انه لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا لا بحسب ذاته ولا بحسب غيره فغير صالح للنزاع لانه كلي فرضي غير صادق
على شيء فظهر بهذا فساد ما فهمه بعضهم من هذا الكلام من ان قوله بحسب ذاته في قوله ولا يضر في ذلك كونه واحدا حقيقيا
بحسب ذاته انما هو مقابل الاعتبار وليس المراد كذلك بل المراد منه ما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما عداه — جنبوی م
ومن البين ان الواحد ههنا بالمعنى المتنازع عار عن جميع القيود الحقيقية والاعتبارية وان كان بالنظر
الى الخارج متصفا بسلوب بل بارادة يتعدد متعلقاتها وليس المراد انه بحسب ذاته واحد حقيقي دون الاعتبار
اذ هو اول الكلام فيكون مصادرة فافهم الفرق بين التقريرين واندفع ايضا ما قيل من ان الجواب الثاني خارج — نقله الجنبوی م
عن قانون التوجيه اذ لا يكون النزاع ح في القاعدة المذكورة بل في انه واحد حقيقي بهذا المعنى ام لا لانا
لا نم ذلك بل النزاع ح في القاعدة المذكورة كما حققنا جوابه وتلخيصه غايته انه ذكر ان موضوع القاعدة
غير ثابت عنده هذا واما ما قيل من ان ذات الواجب تعالى في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي
ذكروه لما ذكره الش في حواشي التجريد من ان السلب اضافة بين الذات وبين الامر المسلوب واذ لا امر فلا — جنبوی م

اتصاف بالسلب وان تحقق السلب في نفسه انتهى ففيه ما فيه لانهم باسرهم اطبقوا على ان الواجب تعالى عالم بذاته
واثبتوه بالبراهين ففي مرتبة الصادر الاول اما ان لا يعلم ذاته وهو باطل عقلا ونقلا منهم واما ان يعلم ذاته فهو
تعالى متصف في نفس الامر في تلك المرتبة بكونه عالما بذاته ومن البين انه متصف في تلك المرتبة بكونه ليس بجاهل
بذاته والتغاير الاعتباري في كونه عاقلا ومعقولا كما فهمنا فيعتبر هناك سلوب يتصف بها في نفس الامر
ولعل مراد الشريف من قوله بل له ارادة يتعدد داه هو علمه لان الارادة عين العلم عندهم فيمكن ان يعتبر له تعلقات
يكون الواجب بها مصدرا للكثرة والعجب من الش وغيره كيف غفلوا عن هذا وجعلوا ما اشار اليه الش تحقيقا
وسيجيء لهذا زيادة وضوح والحق ان الواجب تعالى في تلك المرتبة متصف بسلوب والاضافات في حد نفسه
ولا يضر ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته كما اشار اليه الشريف وحققناه وذلك لان الاتصاف غير متوقف
على تعقل تلك السلوب والاضافات وانما المتوقف عليه هو العلم بالاتصاف ولا كلام لنا فيه وبهذا يندفع
ما في شرح المقاصد ردا على الامام الرازي في هذا المبحث فارجع اليه بالتامل الصادق فيما اتيناك وكن
من الشاكرين وانما اطنبنا الكلام في هذا المرام لانه معركة للاعلام ومزلة الاقدام اولي الافهام فلا جرم مست
الحاجة الى تطويل المقام وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي اي الواحد الحقيقي الذي ذكروه فاعلا
لتلك الصفات وقابلا لها اما الاول فظ واما الثاني فلقيام تلك الصفات بذات الواجب وقبوله اياها
قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون فاعلا وقابلا
اي لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية
زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به وقد بين في موضعه استحالته بوجهين اشهرهما وهو المعول
عليه عندهم ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان
لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد بانه ان اريد ان الفاعل عند استجماع شرائطه
وارتفاع موانعه وصيرورته فاعلا بالفعل يوجب الفعل فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه
قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق بينهما واجيب عنه بان الفاعل من حيث هو فاعل
قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل لضرورة
احتياج المقبول لامكانه الى القابل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء — حسن چلبي في حواشيه المواقف م
واحد من جهة واحدة لزم امكان الذات وامتناعه من جهة واحدة وهو ح كذا في شرح المواقف ورده بعض
الافاضل بان قيد الحيثية قد يكون للاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث انه انسان كذا وهذا غير مراد ههنا
قطعا وقد يكون للتقييد كما في قولنا التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ومعناه انه مقيدا
بقيد التبعية لا يوجد بدونه فان اريد بالحيثية في قوله الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون موجبا والقابل

من حيث انه قابل لا يكون موجبا اصلا وهذا المعنى يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون
موجبا لحصوله وهو لم الا ان ينضم الى قيد القابلية قيد التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما الكلام في المنافاة
بين القابلية والفاعلية وقد يكون للتعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة يسخن الماء فان اريد هذا المعنى ههنا
فح ان اريد من قولهم القابل من حيث انه قابل لا يكون موجبا اصلا هذا المعنى يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا
بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لحصوله وهو لم الا ان ينضم الى قيد القابلية قيد التجرد عن الفاعلية فيكون
المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما الكلام في
المنافاة بين القابلية والفاعلية وقد يكون للتعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة يسخن الماء فان اريد
هذا المعنى ههنا فح ان اريد من قولهم القابل لا يكون موجبا اصلا سلب التعليل على معنى ان القابلية لا يكون
سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه وانما المحذور في تعليل السلب اعني في كون القابلية
سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ ح يلزم المنافاة بين القابلية والفاعلية للمنافاة بين لازميهما
وان اريد تعليل السلب على معنى ان القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فمم بل الظاهر
سلب التعليل كما اشرنا اليه ومن البين انه لا يلزم من كونه لسلب التعليل كونه لتعليل السلب اذ لا يلزم من عدم
الوجود وجود العدم فاذا عرفت هذا فكذا الحال في قوله والقبول لا يوجب اصلا فاعرف هذا والجواب
المشهور عن الاستدلال انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان من جهتين فيجب النسبة
الناشئة من جهة ولا يجب النسبة الناشئة من جهة اخرى ورده الشريف نقلا عن الغير بان كلامنا في ان البسيط الحقيقي
لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة وليس بشيء اذ هو اول المسئلة بل لغو
اذ الايجاد جهة والقبول جهة اخرى ومنهم من اجاب عنه بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو
لا ينافي الوجوب لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه الامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك
يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول وح يتم الدليل لا ان يصار الى الجواب الاول كما حققناه هذا ومن ادلتهم
على هذا المطلب ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا
بانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد حققناه على انه لو صح لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء
وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول
قلنا يمكن ان يكون جهة القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه
قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه وهذا نظير لا تمثيل فلا يرد ان الكلام في
البسيط الحقيقي والمعالج مركب فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ الايجاد جهة والقبول
اخرى كذا في شرح المقاصد فظهر انهم لا يقدرون في اتمام دلائل هذه المسئلة الا بالرجوع الى اول الكلام
المستلزم للمصادرة كما لا يخفى على ذوي الفطانة   وقيل على هذا الدليل اي معترضا عليه على ان

ان يكون تعلق على بقيل بتضمين معنى الاعتراض والظاهر انه اعتراض من طرف مثبتي الصفات سواء كانوا قائلين
بغيريتها كما هو مذهب جمهور المتكلمين او لم يقولوا بغيريتها كما هو مذهب الاشاعرة اذ الكل متفقون على ان الصفات
امور حقيقية غاية الامر ان الجمهور قالوا بغيريتها والاشاعرة قالوا بعدم غيريتها بمعنى جواز الانفكاك لا بعدم الغيرية
بالمعنى اللغوي ضرورة ان الاشاعرة لا ينكرون غيرية الصفات بالمعنى اللغوي والعجب من بعضهم ههنا انه ظن ان
نفي الغيرية في مدعى الفريقين هو المعنى الذي لا يشمل ما اراده الاشاعرة فخص هذا الاعتراض بالجمهور ولم يدر ان
الغيرية المنفية في مدعاهم هي الغيرية اللغوية بمعنى عدم جواز الانفكاك وان الاشاعرة معترفون بغيرية
الصفات بهذا المعنى وان قالوا بعدم غيريتها بمعنى جواز الانفكاك فالاستدلال المذكور كما يرد مذهب الجمهور
يرد مذهب الاشاعرة ايضا فعلى هذا لم يبق للتخصيص المذكور وجه قطعا هذا ثم لم يقنع بالتخصيص المذكور وقال
ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته المغايرة بينه ينفي الصفات رأسا فح يكون جوابا من طرف الكل وفيه ان
ان دليلهم على تقدير صحته انما ينفي المغايرة اللغوية اعني وجودها غير منفكة عن موصوفها فلا بد لها من علة يعني
انا لا نم انها لو كانت ممكنة فلا بد لها من علة وانما يكون كذلك اذا كانت الصفات حادثة اذ علة الاحتياج هو عندنا هو
الحدوث واما اذا كانت قديمة كما هو الحق لئلا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى على تقدير حدوثها فلا يلزم لها من علة
وقوله وضعفه الى اخره اثبات للملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المساوي وهو الظاهر قيل لعل منشأ هذا
الجواب ما قيل الواجب بالذات هو الله تعالى وصفاته ولم يدر ان المراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات
الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد وليس بشيء اذ لو كان ظاهر ما قيل منشأه كما فهمه
لوجب عليه ان يقول وهي بدل قوله وهي قديمة اه وهي واجبة لا تحتاج الى علة ولو دري المجيب المذكور مراد ما قيل
كما حرره شارح المقاصد لم يمتنع عن الجواب المذكور اذ مداره على كون علة الاحتياج هي الحدوث سواء كانت
الصفات واجبة لذاتها كما هو ظاهر ما قيل او واجبة لذات الواجب تعالى ممكنة في انفسها كما هو المحرر الحقيقي
بالقبول ولذا قال في شرح العقائد النسفي وهذا الكلام اي ما قيل كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد
الواجب لذاته كما هو ظاهر ما قيل مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات كما هو تأويله ينافي قولهم بان كل
ممكن حادث وقد حققنا ما يتعلق بذلك الكلام في تعليقاتنا على حواشي الخيالي بما لا مزيد عليه   فمنع
احتياجه مكابرة اشارة الى اثبات الملازمة الممنوعة بان منعها مصادم للبداهة ولك ان تقول اشارة الى
ابطال السند اعني قوله وهي قديمة لا تحتاج الى علة وهو الظاهر الموافق لقوله   اذ مع التساوي
اي تساوي طرفي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن من غير مرجح وهو العلة فكيف اذا كان طرف العدم اولى
بالممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب اليه بعض الحكماء فلا احتياج فيه الى العلة اولى ضرورة امتناع ترجيح المرجوح
بلا مرجح   كيف اه اي كيف لا يلزم ان يكون لكل ممكن علة والحال ان احتياج الصفة اه ولك ان تقول
كيف لا يكون منع احتياجه الى العلة مكابرة والحال ان احتياجه لكونه صفة الى الموصوف بين فاحتياجه في وجوده

كما لا يخفى م

قوله م

تسواء جاز انفكاكها عن الموصوف او لا
ولو كان الدليل المذكور نافيا للصفات
مطلقا لما كان دليلا للمغايرة القائلين
بالصفات الا باعتبار نية بل لا يكون دليلا
للحكماء ايضا فالحق ان الدليل المذكور انما
على تقدير صحته ينفي الصفات الحقيقية
لبطلان ... منه

الى العلة الموجودة لم يستو [اولى] ~~لمكان تلك العلة~~ كما يدل عليه اخذ الامكان في الدليل المذكور وهو مدار الاحتياج الى العلة
لا مطلق الاحتياج الى الموصوف ورد بان الموصوف مع تقدمه بالذات على صفته يمتنع وجود الصفة بدونه
فيندرج الموصوف في جملة العلة التامة للصفة فالاحتياج الى الموصوف احتياج الى العلة قطعا واقول
الاحتياج الى الموصوف انما يكون احتياجا الى العلة اذا كانت الصفة المحتاجة امرا موجودا كما هو غرض المجيب
في المستدل ايض واما اذا كان الصفات من الامور الاعتبارية فالمحتاج الى العلة هنا انما هو اتصاف الموصوف
بها لا نفس تلك الصفات والكلام ههنا فيها الا يرى انه يقال لم اتصف زيد بالعمى فيكون سؤالا مقبولا ولا يقال
لم كان العمى موجودا اذ هو امر عدمي لا يحتاج الى علة حتى يكون سؤالا مقبولا كذا في شرح المواقف فالعمى مثلا
محتاج الى الموصوف مع عدم احتياجه الى العلة فكذا لو كانت الصفات امورا اعتبارية لا تحتاج الى العلة
مع احتياجها الى الموصوف وهذا بين لكل ذي فطنة لكن لا نفع فيه للقائل الاول ايض لان كلام الش[ارح] انما هو
على تقدير كون الصفات موجودة كما هو غرض المجيب فاحتياجها الى الموصوف احتياج الى العلة قطعا وبهذا
ظهر ان الاحتياج الى الموصوف في الاستدلال السابق من هذا القبيل ايض ولذا جعله علة لكونها ممكنة لتبادر
الممكن في الموجود الخارجي فيكون الاستدلال المذكور لنفي الغيرية الحقيقية كما حققناه هنالك وحمله على
نفي الغيرية مطلقا ينبو عنه عبارة الدليل اذ ح لا بد ان يصرف قوله فلا بد لها من علة عن ظاهره ويقرر هكذا
فلا بد لها اي للصفات نفسها او اتصاف الموصوف بها من علة ومن البين ان الثاني لا يدل عليه عنوان
الدليل قطعا وان خفي هذا على الفاضل المحشي واصر [علي] حمل الاستدلال المذكور على نفي الغيرية مطلقا وقد سبق
ما يتعلق به   قوله متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم اه يعني ان القول بان الصفات موجودة
قديمة متناقض لقوله قديمة لا تحتاج الى علة لان كونها موجودة قديمة تقتضي الاحتياج الى العلة قطعا
كما حققناه ولا شك انه نقيض القول بانها قديمة لا تحتاج الى علة ثم انه اي القول بانها قديمة غير محتاجة
الى العلة مع ذلك مناقض وهادم لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هي الحدوث لانها اذا كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف ضرورة لم يكن علة الحاجة هي الحدوث اي علة احتياجها الى العلة اذ الكلام فيه
وان كان لاحتياجها الى الموصوف مدخل في ذلك وبه اخذ قوله وهي محتاجة الى اه والحاصل ان قوله
وهي قديمة لا تحتاج الى علة مع اشتماله على التناقض يهدم الجزء الاول منه قاعدتهم المذكورة هذا انتهى
هذا الكلام اشارة الى ان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال به الحكماء وكثير من المتكلمين مالوا اليه
ومنهم الامام الرازي والش[ارح] لا الحدوث مطلقا او مع الامكان شطرا او شرطا كما قال به المتكلمون ولا كانت
الصفات القائمة بالواجب تعالى حادثة وهو ح ومن هنا ظهر ان من نفى صفات الباري تعالى كالحكماء والمعتزلة
يجوز له ان يقول علة الحاجة هي الامكان كما قال به الحكماء لاثباتهم المعلولات القديمة وان يقول علة الحاجة هي
الحدوث كالمعتزلة النافين للصفات وللممكنات القديمة واما من اثبتها كالاشاعرة فيجب له ان يقول علة

قوله الاحتياج الى الموصوف ... اي الاحتياج الى العلة فالثابت هنا هو الاول دون الثاني م ... والمراد هو ... الكنبوي م

هذا الكلام مبني على ان يكون ... المراد بالعلة العلة التامة ... او اللزوم ...

علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث الا ان يخصصوا القول بان علة الحاجة هي الحدوث بما عدا صفات الباري من
الممكنات الحادثة اقول لعلهم انما قالوا بالقول المذكور هربا من شائبة القول بقدم العالم كما ان الحكماء لما ذهبوا
الى قدم العالم قالوا بالقول المذكور فقولهم المذكور وان وجد فيه التخصيص لكن خلا عن شائبة التنقيص
قوله ولو سلمناه اه جواب اخر بمنع بطلان لازم الشق الثاني اعني به الاحتياج في كماله الذاتي الى الغير مستندا بان
استحالته مما لم يقم عليها حجة بل انما قامت الحجة على وجود واجب مستغن في ذاته عن غيره واما على بطلان الاحتياج
في كماله الذاتي الى الغير فلا وقوله وانت تعلم اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب في ذاته وفي صفاته الى
الغير مخالف لما اتفق عليه العقلاء كافة كما نقل عن ابن تيمية من ان العقلاء كافة اتفقوا على انه تعالى منزه
عن سمات النقص ولا شك ان الاحتياج الى الغير في ذاته وفي صفاته الكمالية من سمات النقص فالاحتياج
المذكور مخالف لما اتفقوا عليه باسرهم بل مخالف للبديهيات الفطرية فيكون باطلا قطعا اقول لعل القائل لو
اراد ان الصفات صادرة عنه بالايجاب كما اتفق المثبتون للصفات عليها وان كمال تلك الصفات علة
باعثة لايجاد الله تعالى اياها فح لم يستغن في صفاته عن غيره الذي هو الكمال لكونه باعثا للايجاد المذكور
ايجابا فعلى هذا يكون ايض موافقا لما قررناه في الاستدلال من ان المراد بالغير فيه هو كمال تلك الصفة لئلا
يكون مخالفا لما قرره شارح المقاصد وصاحب المواقف في الدليل بذلك لم يكن فيه فساد اصلا الا ان يكون
مقصود الش[ارح] بذلك هو التعريض بالقائلين بالايجاب في الصفات وهو المستفاد من سوق كلامه على ما نحققه
قوله ولعل القائل من الصوفية فانهم قائلون باستغناء الواجب تعالى عن الغير في كماله الذاتي واما في كماله
الاسمائي فيجوزون احتياجه تعالى فيه الى الغير على ما حققوه لكنه لا يناسب مذهب الاشعري فانه لا يجوز
الاحتياج في كماله مطلقا الى الغير ولا يرد انه يلزم ح ان يكون مذهب الصوفية مخالفا لما اتفق العقلاء
عليه لانهم لا يعدون ذلك من سمات النقص فلا يكون ايض في قول العقلاء تعريضا لهم في المرام ثم قال ههنا
هذا غاية تحقيق المقام اقول كانه اتى بشيء عظيم يعد نفسه من الكرام مع انه لا يخفى فساده على كل غبي فضلا
عن الفهيم فان الصوفية لا يقولون بالصفات الحقيقية كما سبق في صدر المبحث وكماله تعالى الاسمائي
عندهم افعاله تعالى الظاهرة في العالم يعبرون عن ذلك بتجليات الوجود الحق في المجالي والمظاهر والاحتياج
فيها راجع الى القوابل لا الى الفاعل ولا يأبى عنه الاشعري على ما حققناه مرارا من انه يجوز التوليد في افعاله
تعالى ثم ان الكلام ههنا انما هو في بطلان الاحتياج في كماله الذاتي والفرق بينه وبين الاحتياج في كماله
الفعلي ظاهر قطعا ثم ان العاقل كيف يجوز ان الش[ارح] عرض لهم في كلامه حتى يتصدى القائل المذكور لدفعه بما زعمه
من التحقيق وليت شعري كيف يتصدى مثل هذا لتقرير كلامهم ولتحشية كلام من كان من زمرتهم هذا وقيل
لو حمل كلام هذا القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات لا بتوسط بعضها في صدور
البعض الاخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه

بالغير الذي هو الصفة ... غير محذور عند الصوفية ... وقد يستفاد منهم ... الكمال ... م

اسماعيل زاده

كلنبوي م

بطلانه بهذه المثابة لا سيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لا الى المصدر اقول هذا قريب الى الاول
اذ التوجيه المذكور لا يرضى عنه عبارة القائل قطعا ثم ان الكلام في بيان بطلان الاستغناء عن جميع صفاته من غير
فرق بين صفة وصفة وعلى ما ذكره يكون الاستغناء المجوز فيما عدا صفة الحيوة على انك قد عرفت ان ما ذكره
لا يجري في صفاته تعالى قطعا فان ايجاد الحيوة في ذاته مثلا موقوف على صفة العلم والقدرة اذ الايجاد بدونهما
مح وقد اصر عليه القائل في هذا المقام وما له به من علم ان يتبع الا الظن وهو لا يغني من الحق فاعرض عنه وعن سابقه
ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى ولو سلمنا اي ولو قلنا
في البحث على سائر المقدمات هذا جواب باختيار الشق الاول ودفع محذوراته يعني انا لا نم انه لو كان العلة
للصفات ذات الواجب لزم هنا امران كون الواحد الحقيقي مصدرا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا معا وانما
يلزم ذلك ان لو كان تعالى واحدا حقيقيا من جميع الوجوه وهو مم كيف وانه تعالى متصف في نفس الامر
بسلوب واضافات متكثرة كسلب الجهل عنه وسلب عدم العلم بذاته وسلب كون وجوده تعالى غير ذاته
وغير ذلك من السلوب التي يمكن اعتبار اتصافه تعالى قبل الصادر الاول في نفس الامر وككون علمه عين
ذاته وكونه عالما بذاته وكون ارادته عين علمه وكونه مريدا بذاته وغير ذلك من الاضافات التي يمكن
اعتبار اتصافه تعالى بها في تلك المرتبة في نفس الامر ويمكن ان يكون قوله واضافات ~~من جميع الوجوه~~
فلا نم بطلان كون الواحد الحقيقي مصدرا للكثرة وبطلان كونه فاعلا وقابلا معا هذا وكانه عكس ترتيب
جوابي الشريف اللذين نقلناهما عنه في اثناء الدليل السابق اذ الجواب الثاني في كلام الشريف منع والاول
تسليمي بخلافه هنا وانما فعل ذلك لانا قد اشرنا ان قوله في الدليل وهو واحد من جميع الوجوه مقدمة لها مدخل
في بيان الملازمة وبيان بطلان التالي ايضا فالاليق هنا ان يمنع تلك المقدمة اولا ثم تسلم ويمنع بطلان
التالي المبني عليها ولانه قد اورد في حاشية التجريد على ذلك المنع اعني المنع المذكور على تلك المقدمة بالسند
المذكور فتنزل عنه هنا لذلك حيث قال فيها اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو
بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك
المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي
مرتبة فرضت متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب
المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة ليتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يؤخذ ذات العلة وينتفي غيرها
وح لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة ولم يهذا الاعتبار نحو من الوجود
لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى اقول
قد عرفت مما قررناه انفا ان السلوب والاضافات الحاصلة بعد صدور الصادر الاول الا كلام في
ذلك لاحد بل هي التي اتصف الواجب تع بها في نفس الامر قبل صدور شيء عنه ككونه تعالى عالما بذاته ومريدا
الكلام في السلوب والاضافات هـ

مبلغه كم

عطف تفسير لقوله بسلوب بناء على ان الاضافة فيه بيانية ثم ان السلب ... اي الاضافات والسلوب المذكور فله نعم ولو سلم الكلام

ومريدا وكون علمه عين ذاته وغير ذلك ومثل سلب عدم العلم عنه والجهل عنه تعالى وسلب كون وجوده غير ذاته
فان هذه السلوب والاضافات يمكن اعتبار اتصاف الواجب تعالى بها في نفس الامر وقد اتفق الحكماء على انه تعالى الله
تع يعلم ذاته قبل صدور شيء ولا شك يمكن ان يعتبر هناك سلوب واضافات كما قررناه ~~وكلام الشريف كما نقلناه متنزل~~
عليه هنا في تلخيص كلامه المذكور انه لا تمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمي وجميع انحاء الوجود معلول له
صادر عن الواجب فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي بانضمامها يتعدد العلل متميزة في الواقع
فلا تكون تلك القيود لعدم تميزها موجودة في نفس الامر فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة
لتلك الصفات فلا يصح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل
عليه كلام الشريف ولكونه دقيقا غامضا بعيدا عن افهام اولي الافهام امر بالتامل انتهى ثم الا ان فيه بحثا ايضا اما
اولا فلانه ان اراد بقوله باعتبار الوجود العلمي وجود الممكنات المعلولة في علمه تعالى فمسلم انه لا سلوب ولا اضافة
بالنظر الى وجود الممكنات قبل صدور الصادر الاول اذ لا وجود لها في الحضرة العلمية قبل صدور شيء اذ
الكل معلول له لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون هنا سلوب واضافات يتصف تع بها في نفس الامر بمقتضى
الذات كما اشرنا اليه وان اراد منه وجود علمه تعالى في حد ذاته فلا نم انه لا تمايز هناك للامور الاعتبارية التي
يتصف الواجب بها في نفس الامر قبل صدور شيء من المعلولات كما لعقول عندهم ~~ولذلك نفيت الاتصاف معلولا له~~
~~تعالى ايض~~ ولذا ذهب الفلاسفة الى انه تعالى يعلم ذاته ومن البين انه يتصور هناك سلوب واضافات كما
اشرنا اليه وبهذا تبين بطلان ما قيل من ان الحق الذي قاله منهم بانه تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على
ذاته ويعلم غيره لانه معلول له وحاضر عنده من غير اخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول باعتبار
العلم بذاته والعلم بغيره انتهى اما الثاني فلما حققه الشارح واما الاول فلما حققناه وظهر ايض فساد
صنيع صاحب التهافت حيث وضع فصلا مستقلا لبيان تعجيز الفلاسفة في قولهم بان الاول تعالى يعلم
ذاته لانه اشتغال بما لا يعني بل هو اعانة للخصم في هذا المقام وقد وضعه لنصرة المؤمنين على ان التحقيق
كما حققناه سابقا ان الماهيات ليست بمجعولة وان مال الشارح الى كونها مجعولة في تصانيفه وانما المجعولية
اتصافها بالوجود فح نفوذ الماهيات كلها اعدام ازلية وتلك الاعدام اذا كانت متمايزة في حد انفسها
فلا شك ح في اندفاع ما ذكره الشارح ومن تبعه والا فلا اقل من اتصاف الواجب بسلوب واضافات
هناك في نفس الامر قبل صدور الصادر ~~الصدور~~ الاول عنه تعالى فعلى هذا يندفع ما ذكره الشارح ومن تبعه
اندفاعا ظاهرا ولم يبق ح حاجة في تخصيص تلك السلوب والاضافات التي وقعت هنا في كلام الشريف
بالسلوب والاضافات التي قطع النظر فيها عن الماهيات كما قررناه اولا واخرا والحق ان العوابل قبل
اتصافها بالوجود الخارجي يتصف بسلبها المبدأ الاول تعالى في نفس الامر ويدل عليه قطعا ما اتفق
عليه المحققون من الصوفية والحكماء من قولهم الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وقد قال بعض الاكابر

فاندفع بهذا ما قيل صح
هبنوسم

قدس الله اسرارهم فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا انصار الامر مقسوما باباه وايانا ولقد تكلم الشارح المحقق ههنا
بكلمات غير لايقة بشانه فتجاوز الله عنه وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلو يصح الجواب اه على ما لخصه غير صحيح لانا
لا نم ان هذا المنع من الشارح مبني على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا فلا يصح منعه ثانيا كما فعله الشارح
نعم الامر كذلك في كلام الشريف حيث قدم المنع الثاني على المنع الاول كما حققه لكن الشارح عكس الترتيب ههنا لما
ذكرناه وان كان طبيعة البحث بل الواقع يقتضي ان يكون الترتيب كما دبره الشريف ولعل الشارح ظن ان المنع الاول
ضعيف لما ذكره في حواشي التجريد فقدمه مع ان الثاني ضعيف عنده ايض كما حققه في تلك الحاشية كما نقلناه
مفصلا وان كان ذلك مدفوعا منا ايض بما عرفته وأما ثالثا فلان القائل المذكور فرع على التلخيص اندفاع
ما قيل في تقوية المنع المذكور ورد ما في حاشية التجريد من ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب
امكان النظير مع ان النظير وامكانه محال لان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب
على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته في نفس الامر ولما ورد عليه انك التزمت وجود المحال باعتبار
الوجود العلمي مع ان الكلام فيما كان في نفس الامر ووجود الح فيها ولو باعتبار الوجود العلمي الخ دفعه
بما صرح به الشارح في كتبه من ان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر
لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كان يقال هذا المفهوم متصور معلوم غاية ما لزم منه ان الوجود
النفس الامري ههنا اعم من ان يكون في الواقع وفي الوجود الفرضي ليشمل تصور الممتنع بالذات على ما بينه
في حاشيته مع ان الكل لا ينفع فيما قصده بل اطالة عادية عن الفائدة في هذا المقام لان الكلام ههنا
انما هو في الاتصاف النفس الامري مع قطع النظر عن العلم بذلك الاتصاف وملاحظته اذ ليس بحثنا ههنا
فيما كان ثابتا في الوجود العلمي كما اعترف به ولعمري انه نسي اول كلامه قبل الانتهاء الى اخره لا يقال فح
يلزم اتصاف الباري تعالى بالح في نفس الامر كما اشار اليه القائل الدافع لانا نقول الح ههنا انما هو النظير
وامكانه والكلام في اتصافه تعالى بسلبه والسلب لا يقتضي وجود الموضوع خذ هذا المقام فانك لا تجده
في صدور الكرام بسبب انهم لم يعرجوا هنا على مراد شريف الانام وانت تعلم اه الظاهر انه
شروع لطعن الجواب الذي اشار اليه اولا بل ثانيا ايض كما اشرنا اليه في توجيه قوله وانت تعلم اه بانه
يستلزم تجويز ذلك القول بصدور الصفات عن الذات ايجابا ولطعن الجواب الاخير ايض بانه يستلزم
تجويز ذلك الصدور ومن قصر على الاول فقد قصر من قصر على الثاني وحاصل الطعن انه لو كان له صفات
زائدة على ذاته وصدرت عنه ايض لصدرت عن الذات ايجابا اذ لو كان الصدور بالاختيار لزم امران في
مثل القدرة التسلسل وحدوثها والحدوث فقط في مثل السمع والبصر أما الاول فلان القدرة مثلا لو صدرت
عنه بالاختيار لاحتاج هنا الى قدرة اخرى وهكذا فيلزم الامران المذكوران وأما الثاني فلان مثل القدرة
والسمع والبصر لو صدرت عنه تعالى بالاختيار لزم حدوثها قطعا ضرورة ان ما كان صادرا بالاختيار يكون

كلنبوي م

بنلك في م

يكون حادثا قطعا والكل باطل فتعين الصدور بالايجاب ولا شك انه نقص يجب تنزيه الله عنه ولا اشكال الفرق
بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها ولما كان الثاني نقصا يكون الاول نقصا قطعا فالخلاص منه انما يكون بجعلها
امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج هذا هو مقتضى سوق كلامه هنا وقد صرح به في بعض رسائله وحقق فيه
عينية الصفات فراجع وقوله ولا محذور فيه دفع لما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في توجيه ما قيل من ان
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته من ان مرادهم ان الصفات واجبة لذات الواجب مستندة اليه تعالى
بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى
وما ثبت من كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا فانما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس
الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخصص بغير صفاته
ثم قال ولا يخفى ان امثال هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيدة جدا انتهى وحاصل ما اشار اليه انا لا نم
لزوم التخصيص ههنا في الاحكام العقلية الثابتة بالادلة العقلية اعني بها ههنا قولهم ان كل صادر عن
الواجب تعالى فهو صادر عنه اختيارا وان علة الاحتياج هي الحدوث حتى يرد عليه انه بعيد اما لاستلزامه
انتقاض تلك الادلة العقلية القائمة عليها حيث تخلف هي عنها وهو مح قطعا اذ لا تقبل هي النسخ والتغيير
كما جاز ذلك في الادلة النقلية واما لاستلزامه فساد تلك الادلة في نفسها والكل بعيد جدا وانما ان
القاعدتين المذكورتين لا تشملان الصفات بناء على ان موضوع كل منهما مقيد بقيد يخرج الصفات
عنها فالمراد ان كل صادر حادث عن الواجب تعالى فهو صادر عنه اختيارا وان علة احتياج المصنوعات
والمحدثات الى المؤثر هي الحدوث لا الامكان ولو سلم ان القاعدتين المذكورتين تشملان الصفات فلا نم
ان الادلة العقلية هنا مستلزمة لاحد المحذورين وانما تستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى
فيه تلك الادلة وليس كذلك بل العقل يستثني منها الصفات والادلة تجري في غيرها ولا بعد في ذلك قطعا بل مثله
واقع في النصوص مثل قوله تعالى خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير على تقدير شمول شيء لله تعالى ضرورة
ان الواجب تعالى مستثنى منه عقلا في الموضعين ولمثله مواضع وقوله كما يخصص اه تاييد لعدم وجود المحذور
في مثله يعني ان امثال هذه التخصيصات في الاحكام العقلية واقعة من الحكماء المحققين لانهم حكموا بزيادة
الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات ثم لما لم يتم دلائلهم على القواعد المذكورة الا
في الممكنات قالوا ان الواجب تعالى مستثنى منها عقلا فان الكل هنا عين ذاته ولما لم يضر مثله لهم مع
ادعائهم المهارة في العلوم العقلية فلا يضرنا مثله ههنا ايض هذا وان كان شارح المقاصد ممن يقول
بزيادة الوجود والتشخص وسائر الكمال على الماهيات الا الواجب تعالى كان هذا الكلام نقضا اجماليا
لما استبعده بان مثل هذا التخصيص وقع منك في كذا وقبلته من الحكماء في تلك الصور فلم استبعاد
هنا فاعلم جوابك عنه ايها التفتازاني فهو جوابنا عنا ايض لكنه غير ملائم لسوق كلامه ولقوله جمعا نقرد

نقصا البتة م

وبهذا اظهر فساد ما قيل ايضا من ان الحيثية في قوله ولا محذور فيه من حيث اه يحتمل ان يكون احتى ازيا وان يكون تقييديا فعلى
الاول يكون ردا لما ذكره الشريف فقط بل الحق ان ما ذكره السعد والسيد
الثاني يكون ردا لما ذكره الشارح والشريف كما حققناه على
التفتازاني فقط وصل الى ما ذكره لان الحيثية ان كانت احترازية كانت
الامر الحيثية على عكس ما ذكره التفتازاني فقط وان كانت تقييدية فيحتمل ان يكون
ردا لما ذكره التفتازاني فقط ايض وهو ايضا هو الحق
ردها وان يكون ردا التفتازاني فقط
ان القيد المذكور احترازي قطعا

منه

عند الحكماء فعلى هذا يكون من الش ميلا الى ما اشار اليه شارح المواقف حيث قال يتجه عليه اى على اتصافه تعالى لذاته بصفة كمال هى غيره كما ذهب اليه الاشاعرة ان يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران من التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى فقد مال بذلك الى كون الصفات امورا اعتبارية والا يلزم اما التسلسل او الحدوث او الايجاب والكل مشكل ولقد مال اليه صاحب المواقف ايضا على ما اشار اليه المولى الخيالى وعليه اهل الكشف برمتهم كما حققناه بما لا مزيد عليه فى تعليقاتنا على الحواشى الخيالية هذا هو تحقيق مرام الش ههنا واما من قال من ان قوله وانت تعلم اه شروع فى دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له صفات زائدة صادرة عنه لزم اما التسلسل او الحدوث ان كان الصدور بالاختيار واما تخصيص القواعد العقلية الثلثة اعنى قولهم ههنا ان كل صادر عن الواجب فهو صادر عنه بالاختيار وان علة الاحتياج هى الحدوث وان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تعالى ان كان الصدور بطريق الايجاب وحمل قوله وانت تعلم اه مع قوله ولا محذور فيه اه على الجواب عنها باختيار الشق الثانى اما بملاحظة قيود فى موضوعات تلك القواعد الثلثة واما بان يكون الصفات مستثناة منها عقلا حتى لا يختل ادلتها العقلية وجعل قوله كما يخصص الحكم اه نقضا اجماليا من طرف مثبتى الصفات على الحكماء ثم جعل كلام الش على تقدير تخصيص القواعد نفى الاولين منها رد الما اورده شارح المقاصد كما نقلناه ايضا انفا ثم قال المظهر اللفظة من غفل عن حقيقة المقام فقد تكلم بالهذيان فقد تكلم هو نفسه بمقتضى هواه واتصف بالهذيان لان هذا اعنى ما قرره لا يساعده عبارة الش ولا ذوق المقام اذ غرضه ههنا رد الاجوبة من طرف مثبتى الصفات كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فى فهم المرام فما معنى دفع المعارضة الواردة من جانب الحكماء على مثبتى الصفات ههنا ثم ان الش صرح فى اخر البحث ههنا بان اثبات الصفات وانكارها مما لا يتعلق به تكفير احد الطرفين ولا يقول بمثله من يلتزم وجودها فما معنى الالتزام وصرف كلامه الى ما لا يرضى عنه ثم ان الش حقق فى كثير من تصانيفه عينية الصفات بما لا مزيد عليه من جملتها رسالة مجموعة الفوائد حيث وضع فصلا فى القول بعدم زيادة الصفات ولذا مال اليه كثير من المحققين منهم الامام الرازى وصاحب المواقف والشريف العلامة والش المحقق والخيالى وغيرهم وعليه عامة السادات المحققين قدس الله اسرارهم واما فى القول بزيادتها فيلزم اما التسلسل او الحدوث او الايجاب مع التخصيص ايضا والرابع وان كان مشتركا لكن الاولين باطلان والثالث مشكل جدا فلهذا مال المحققون باسرهم الى الاول هذا هو تحقيق المقام فدع عنك خرافات الاوهام والمص وان لم يصرح اه شروع فى بيان الفائدة المخصوصة لهذه القضية فى هذه الرسالة وهى ان المص من القائلين بالزيادة لكونه من الاشاعرة وحاصله ان المص وان لم يصرح بزيادة الصفات لكنه اشار اليه بالقول المذكور وذلك لان الرسالة انما عقدت لبيان معتقدات الاشاعرة ومقصوده لا انه انما هو نفى العينية التى قال بها الفلاسفة والمعتزلة بناء على انهم

انهم وان قالوا بانه تعالى متصف بصفات الكمال لكن فى تحصيل كلام الحكماء بل المعتزلة ايضا على ما صرح به التفتازانى نفى الصفات واثبات غاياتها فمن هذه الارادة حصل الاشارة المذكورة وان لم يوجد منه صريح القول بالزيادة فظهر من هذا ان القائلين بالعينية لا ينفون الصفات راسا بل يقولون بعينية الصفات الحقيقية اذ هى المقابلة للقول بالزيادة كما ذهب اليه الاشاعرة ولو كان المراد بالعينية ههنا نفى الصفات راسا لا يصح الارادة المذكورة من المص اذ المقابل للعينية بهذا المعنى انما هو مطلق الزيادة وليس ذلك مذهب الاشاعرة ففى كلام الش ههنا اشارة الى تحرير مرامهم من العينية ومن لم يتفطن بهذا صرف العينية فى كلامهم سابقا على نفى الصفات راسا نعم لو كان المراد من الزيادة ههنا مطلق الزيادة لامكن ذلك لكنه ليس مذهب الاشاعرة هذا وظهر ايضا اندفاع ما اورد على الاشارة المذكورة من انه ان حمل الصفات فى كلامه على الصفات الحقيقية يختل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليها العقلاء وان حمل على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية انتهى وذلك لان ايراده فى هذه الرسالة المعقودة لبيان عقيدة الاشاعرة مرادا به نفى العينية التى ادعاها الحكماء والمعتزلة وان اتفقوا فى اتصافه تعالى بصفات الكمال يدل على ذلك ويستلزمه فالاشارة فى قوله يشير اليه ليس من قبيل الكناية بل هى مقابلة العبارة غايته انه لم يوجد التصريح بالزيادة فلا بأس فى ان يطلق عليها الكناية بالمعنى اللغوى فما قيل فى دفعه وبالخصوص حقه ان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المص اراد به بطريق الكناية نفى العينية ولذا قال اشار ولا يخفى بعده فلا يخفى بعده جدا مع انه لم يبين كيفية الارادة المذكورة واللازم عليه ذلك والله الموفق لما هنالك واستدل القائلون بالغيرية اى القائلون بزيادة الصفات الحقيقية على ما صرح به شارح المقاصد وهم جمهور المتكلمين والاشاعرة باسرهم الا ان المتاخرين منهم اى من الاشاعرة اطلقوا عدم غيريتها بمعنى جواز الانفكاك وقالوا لا هو ولا غيره هربا عن لزوم تعدد القدماء المتغايرة لان كان ذلك مدفوعا عن او لئلا يلزم اذ المحذور وانما هو تعدد القدماء المتغايرة المستقلة وذا غير موجود ههنا فعلى هذا فالكل متفقون فى هذا الاستدلال وان كان انهم اى لمتاخرى الاشاعرة والاستدلال على ما اصطلحوا عليه ايضا فالغير ههنا بمعنى نقيض هو هو كما صرح به شارح المقاصد فى بحث الغيران وان حار فيه حيران والمعنى ما ليس بعين سواء كان لفظ غير حقيقة فيه كما عند الجمهور وقدماء الاشاعرة او مجازا فيه كما عند المتاخرين منهم ولا يأباه قوله الاتى واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره لان لهم مقامين اثبات اصل الصفات واثبات عدم غيريتها بالمعنى المصطلح عندهم والمقصود لهم ههنا انما هو الاول ولذا لم يدعوا البداهة فى بطلان العينية ههنا لان ذلك انما كان بعد بيان ثبوتها وهم بصدده ههنا ولذا ادعوها فى المقام الاتى على انهم باسرهم لو ادعوا البداهة ههنا ايضا لما ضر التفسير المذكور اذ الغير وان كان نقيض العين لكن كل منهما موجود اذ الكلام فى كون الصفات موجودة زائدة على الذات فلا يلزم من ادعائهم

كلنبوي م

البداهة في بطلان العينية ههنا ادعائها في الغيرية المقابلة لها حتى يبطل الاستدلال المذكور فلم لا يجوز ان تكون امورا اعتبارية
واسطة بين العين والغير بالمعنى الذي ذكرناها فيحتاج في اثبات غيريتها الى الاستدلال كما ذكره فظهر بهذا فساد ما قيل
من ان متاخري الاشاعرة غير داخلين ههنا اذ يأباه قوله الآتي واستدلالا لقائلون بانها لا هو ولا غيره وان الغير ههنا ليس
بمعنى ~~نقيض هو~~ هو ما ليس بعين حقيقة فيه او مجازا ليشمل الكل بل بمعنى ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين
والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البديهية في الغيرية فيبطل
الاستدلال الآتي انتهى ووجه فساده تظهر بملاحظة ما تلوناه عليك بادي ملاحظة وآلحق ان الاستدلال
ههنا مشترك بين الكل وان كان الاستدلال الآتي واقعا من متاخري الاشاعرة لكنه لامر آخر غير ما هو المطلوب
ههنا ولذا ادعوا البداهة هنالك في بعض مدعاهم ولم يدعوها ههنا لتغاير المقامين ولو ادعوا البداهة
ايضا بأسرهم في نفي العينية لا يكون فيه مكابرة ويصح ايضا الاستدلال الآتي من جمهور المتكلمين والاشاعرة واذ خفي
هذا على بعض الاذهان القاصرة هذا واستدلوا على هذا المطلب بوجوه اشهرها طريقة القدماء وهو قياس الغائب
على الشاهد كما اشار اليه الش ههنا قال شارح المقاصد وتقريره ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في القياس من جامع للقطع
بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة
والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا
بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقته في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلوله
عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام
به العلم وان الحكم بكونه عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والارادة
وغيرهما ثم قال وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد وبكون هذه الاحكام في
الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع هذين الامرين نعم يتوجه ما قيل انه هذه الاحكام انما
تعلل في الشاهد بجوازها فلا تعلل في الغائب بوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما
ما يثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا
الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الواجب الا بالواجب
والجائز بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب
كون الشخص عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك انتهى وبهذا اندفع ما اشار
اليه الش بقوله وضعفه ظاهر والكلام بعد محل نظر اذ لا يدل ذلك بعد التسليم الا على ثبوت العلم هنا
مثلا واما على انه امر موجود زائد على ذات الواجب كما هو المط فلا ولذا اشار المص الى ضعف الدليل
المذكور حيث قال هو وشارحه ايضا احتج الاشاعرة بوجوه الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة
وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون

٥-٢

كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا في الغائب وشرطه
صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت
ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني ان القياس لا يفيد اليقين في المطالب الكلامية كيف والقياس
معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور ان يوجد فيها
الايجاد بخلافها في الغائب والارادة في الشاهد لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الكلام في باقي الصفات
فاذن ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة
والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة
فيها فيضمحل القياس بالكلية انتهى ولهذا صرح المص في بحث العلم بانه اضافة بين العالم والمعلوم وهي تعلق
الذات بالمعلومات ولا تثبت في غيره ولذا اقتصر جمهور المتكلمين عليه وهذا هو السبب لما قررناه سابقا ان
المص مائل الى القول بان الصفات من الاعتباريات وآما ما قيل من ان منع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات في الشاهد قريب من المكابرة وان كون هذا القياس قياسا مع الفارق قد اجاب عنه شارح المقاصد
بان الفروق المذكورة لا تقدح في صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق
بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه حادثا او عرضا او نحو ذلك
وآما القدح بكون القياس غير مفيد لليقين اصلا فمدفوع بما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة
في المقيس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هي علمه وقدرته كان في حكم
القياس بعلة منصوصة اذ لا احتياج الى التنصيص في الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا انتهى ففيه ما فيه اما
آولا فلان ثبوت العلم بمعنى وجوده الخارجي منعه كثير من العقلاء منهم جمهور المتكلمين وكثير من المحققين فكيف
يكون منعه مكابرة وانما يكون اذا كان ذلك الثبوت بديهيا وليس بنظري فضلا عن كونه بديهيا وآما ثانيا فلانا
لا نسلم ان الفروق المذكورة لا تقدح في صحة القياس ولو سلم فغايته ما لزم ثبوت العلم ولا يدل على كونه صفة موجودة
في الخارج كما هو المطلوب وآما ثالثا فلانا لا نسلم ان القياس ههنا بعلة منصوصة ولو سلم فغايته ما لزم ثبوت
علمه وقدرته وارادته لا على انها صفات حقيقية كما هو المط في المقيس فالكلمات المذكورة عند صاحب المواقف
من قبيل الهذيان الخالي عن المعارف والعوارف   وليس معنى العالم اه اشارة الى رد قوله ايضا يعني
ان ~~ليس معنى العلم~~ من قام به العلم بالمعنى المصدري اي الاضافة سواء وجد هناك امر حقيقي كما ذهب اليه الاشاعرة
في علم الله تعالى اولا كما ذهب اليه المعتزلة في علم الله تعالى ايضا فيكون معنى العالم من قام به العالمية اي الكون عالما
لا من قام به العلم الحقيقي وان اوهم ذلك كلام اهل العربية حيث فسروا اسم الفاعل بمن قام به الفعل فيكون
معنى العالم عندهم من قام به العلم والقيام متبادر في الموجود الخارجي فيكون العلم عندهم موجودا اذ لا دليل
لهم على ذلك حتى يكون ذلك مقبولا منهم بل معناه من يعلم وهو المعبر عنه بالفارسية بدانا سواء قام به العلم

٢

كلنبوي م

وحقيقة العالم من قام به العلم يعني ان ليس معناه اه
من قام به العلم المعهود كما هو المدعى بل معناه م

الموجود او لا فظهر ان مراده نفي قيام العلم الموجود بالعالم لا نفي قيام مطلق العلم كما توهم وزعم انه تجويز خلافه بعد ما ثبت اتفاق
ائمة العربية على ان معنى العالم من قام به العلم بط اذ لا يمكن للش انكار التعلق بين الذات والمعلومات الكافي في الكون عالما
~~وعالما ايضا~~ بمعنى من قام به العلم وليس غرضه ههنا تشنيع ائمة العربية بل رد مذهب من ذهب الى ما ذهب بمجرد ظاهر
كلام اهل العربية من غير ان يكون ما فهم مراد السهم وقد تصدى لتحقيقه في بعض رسائله حيث قال صدق المشتق
على شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل
على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد في قولنا فلان حداد انما هو بسبب كون الحديد
موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق المشمس على الماء مسند الى نسبة الماء الى الشمس بسخونة
بسبب مقابلتها هذا كلامه فالمقصود منه انما هو رد ما يوهم كلامهم المذكور من وجود الحدث الخارجي حيث فسروه
بمن قام به الفعل فلو كان مرادهم قيام مطلق الحدث كما حققه لا يوجد فيه شائبة الرد اذ الحدادية قائمة بالحداد وان
لم يقم به الحديد وكذا المشمسية قائمة بالماء وان لم يمكن قيام الشمس به فظهر ان مقصوده انما هو رد المستدلين ههنا
على ما فهموه من كلام اهل العربية بدانا قيل الاولى ان يقول بدانشه فانه هو المرادف للعالم دون دانا فانه
مرادف العليم العلام وفيه انه بعد التسليم انما لم يقل بدانشه لانه متبادر في المركب من الذات والعلم الموجود لانه متبادر
فيمن يقوم به العلم على ان يكون العلم فيه موجود واما دانا فهو بسيط لا يوجد فيه شيء غير ذات فكانه اشار بهذا
الى ان العلم والعالم شيء واحد لا موجود خارجيا فيه غيره بان نفي العينية اه وانما ادعوا البداهة ههنا
دون السابق لما حققناه انهم في المقام السابق بصدد اثبات اصل الصفات فقبل ذلك لا يتصور دعوى
البداهة واما بعد كما ههنا فلا شك ان العينية باطلة بداهة وللاشارة الى التفاوت المقامين ادعوا البداهة
في نفي العينية هنا كما عرفته ~~وح يكون الاستدلال منهم على الغيرية ليس الا~~ فا قيل لعل هؤلاء القائلين منا حرروا
الاشاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية انما هو جعل الصفات امورا انتزاعية ومبدأ انتزاعها هو
الذات كما في قولنا الضوء مضيء لا لامر زائد على الذات كما في قولنا الشمس مضيئة كما سبق تحقيقه لا كما توهموا
من ظاهر كلامهم ان الصفات الموجودة عين الذات اذ هو باطل بداهة لا يتصور صدوره عن عاقل فضلا
عن الحكماء ولذا احتاج قدماؤهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة من جملتها ما ذكره الش من قياس الغائب على
الشاهد فكان من احسن اطلاعا على مرادهم ~~من المتاخرين~~ انتهى مردود لانهم مشتركون مع القدماء في الاستدلال
السابق كما حققناه وانكاره مكابرة ومخالف لما في الكتب الكلامية ثم انه فرق بين المقامين ولا يلزم من ادعاء
البداهة في نفي العينية سابقا ادعاؤها في الغيرية حتى بنيا في ذلك استدلالهم عليها هنالك فكما انه يتصور ههنا
واسطة بين نفي العين ونفي الغير ~~وكذا العين والغير~~ ههنا كذلك يتصور الواسطة بين العين والغير في السابق
بان تكون من الامور الاعتبارية وان كان الغير ههنا لك ينبغي نقيض هو هو وكل هذا ظاهر على الفطن وان
خفي عليه ونسب الائمة الاعلام الى الوهم في تحرير مرادهم وحاشاهم عن ذلك ثم ان كلامه هذا مخالف لما قرره

الا يرى الى مثل قولنا زيد موجود وممكن واعمى فان كلا من الوجود والامكان والعمى من الامور الاعتبارية وان كان زيد متصفا به منه

کلنبوی م

كما زعمه القائل سابقا فان قلت او اسانح لهم ادعاء البداهة في بطلان العينية في هذا الموضع فلم خصصوا تلك الدعوى ههنا لهذا المقام قلت قد اشرنا مرارا ان تلك الدعوى انما تكون بعد اثبات اصل الصفات وهم في المقام السابق [illegible] اثبات الصفات ولا كذلك البداهة خصصوا ادعوى [illegible] لهذا المقام السابق منه

قوله مرادا سابقا من ان القائلين بالعينية ينكرون الصفات رأسا وانى يكون ذلك لهم ويتصور منهم بل غرضهم
انما هو نفي الصفات الحقيقية كما هو مقتضى دليلهم المذكور كما حققناه نعم لزم الانكار الكلي لكلامهم لكنه بحث اخر ومع ذلك
لا ينكرون الصفات الاعتبارية والامور الانتزاعية قطعا فهذا هو الذي حققناه اولا واخرا وان انكره القائل
في المباحث السابقة واعترف به ههنا فتدبر وبالله التوفيق فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها
غير عشرة رجال صحيح اه يعنون ان هذين المثالين وكذا امثالهما صحيحة شرعا وعرفا ولغة مع ان في الدار اجزاء
زيد واجزاء العشرة وصفاتهم اللازمة والمفارقة والغيرية مسلوبة عن الكل فاقتضى العرف والشرع واللغة
ان لا يكون الصفة مطلقا غير الموصوف وكذا الكل والجزء ولهذا قال شارح المواقف لا يخفى ان هذا الاستدلال يدل
على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة ثم قال وقد قيل انهم ادعوا
ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ وعامة الاصحاب الى ان
من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات
الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انها عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما
بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاولى
او غيرها انتهى ولا يخفى ان الامر كما فهمه الشريف من ظاهر استدلالهم ولذا حكم الشريف قبيل هذا الكلام بفساده
وحكم به شارح المقاصد ايضا ثم نقل الشريف قول من خصص دعويهم بالصفات اللازمة وهو الموافق لما
نقل عن الآمدي لكن لما كان مقام الاستدلال آبيا عن ذلك التخصيص لم يحققه مرضه ولما لم يتفطن الفاضل
المحشي بالدقيقة التي اشرنا اليها في صنيع الشريف تصدى لاتمام استدلالهم على مدعاهم بتخصيص الصفة
باللازمة فقال مستمدا من الله الملك المتعال ما حاصله ان ليس مراد المستدلين ما يفهم من ظاهر استدلالهم
من كون الصفة المفارقة كاللازمة في عدم كونهما غير الموصوف اذ هو مخالف لما نقله الآمدي وغيره فلا بد له من محمل
وهو ان مرادهم انه لو كان الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء والصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة
عندهم على انتفاء حصول زيد والعشرة لان الاجزاء والصفات اللازمة ح تكون منتفية بمقتضى النفي الواقع
قبل الاستثناء وانتفاؤهما يستلزم انتفاء الكل او الملزوم قطعا مع ان دلالة تلك العبارة على انتفاء حصول
زيد والعشرة باطل شرعا وعرفا ولغة اما اذا كان الاستثناء من حكم النفي اثباتا وبالعكس كما هو رأي
الشافعية فظ لان الحاصل ههنا انما هو الحكم بحصول زيد والعشرة واما اذا كان تكلما بالباقي بعد الثنيا على
ما هو رأي الحنفية فاللازم ههنا هو السكوت عن حصولهما وان كان الحصول هنا لازما ايضا عندهم لكن
بدليل اخر لا بالاستثناء واما دلالتها على انتفاء حصولهما او على استلزامها ذلك الانتفاء فبعد بالاجماع
ومخالف للشرع والعرف واللغة فقد دل دليلهم على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة

کلنبوی م

اذ لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعيين
صفة لازمة لها ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بانتفاء كل عرض ولو لازما بتجدد الامثال لانه وان
وجد فيه التجدد لكنه لا يفارق عن المحل قطعا فلا فرق بين الصفة اللازمة والمفارقة في ان كلا منهما لا بشرط التعيين
من الصفات اللازمة انتهى ملخصا ويرد عليه انهم ان ارادوا بهذا الاستدلال ان الغير المنفي في مثل هذه العبارة
غير شامل للاجزاء والصفات اللازمة والا لدلت على انتفاء حصول زيد مثلا والكل كما هو الظاهر المتبادر من هذا
التقرير فلا يستفاد منها عدم غيرية الاجزاء والصفات اللازمة للموصوف والكل قطعا فلا يبقى للاستدلال بها على مطلوبهم
وجه اصلا بل ان ارادوا ح بالغير المنفي فردا اخر من نوعه يؤل هذا الى ما ذكره الش وان ارادوا به ان الغير المنفي في
مثلها شامل للاجزاء والصفات اللازمة يكون مثل العبارة المذكورة مخالفا لاجماع الائمة على ما بسطه فامعنى الاستدلال
ح بمثلها على مدعاهم فالحق ان التحرير المذكور انما يدل على ان الاجزاء والصفات اللازمة غير داخلة في الغير المنفي
للزوم المخالفة ح لاجماع الائمة واذا لم تدخل كل منها فيه يكون الكلام مسكوتا عنها فلا يدل قطعا على غيريتها وعدم
غيريتها وتحقيقه ح ان الاجزاء والصفات اللازمة غير داخلة في مثلها والا لبطل مثل العبارة المذكورة ومن البين
انه لا يفيد المطلوب ثم نقول لعل هذا التحرير اشتباه بين وجود ذات الشئ وبين وجود حكمه في محل والكلام في
الثاني لا في الاول ومعنى هذا الكلام انا اذا قلنا مثلا ليس في الدار غير زيد فللغير ذات ووصف واتصاف الذات
بالغيرية فلو كان الغير شاملا للاجزاء والصفات اللازمة فانما يلزم بحكم فساد العبارة اذا تعلق النفي في ليس
مثلا بذات الغير واما اذا تعلق باتصاف الذات بالغيرية كما هو المط فلا يلزم فساد العبارة قطعا ومن البين
ان هذا اي الاتصاف بالغيرية مشترك بين الصفات اللازمة والمفارقة فيلزم ان لا يكون الصفة مطلقا غيرا
كما هو ظاهر استدلالهم وهذا الكلام الوجيز يكفي لدفع المغلطة المحررة لكن اطال فاطلناه هذا ثم انا نقول لا
داعي لمثل هذا التطويل بعد ان لم يكن مفيدا في حقهم بل يكفي ان يقال لو كان الغير شاملا للاجزاء والصفات
لاستلزم مثل هذه العبارة اجتماع النقيضين لان نفي الاجزاء والصفات اللازمة يستلزم نفي الكل والملزوم
والاستثناء يدل على حصول الكل والملزوم على رأي او مستلزم للحصول على رأي فيكون باطلا لاستلزامه اجتماع
النقيضين مع ان مثلها صحيح شرعا وعرفا ولغة فدلت على ان الاجزاء والصفات اللازمة ليست بغير
للموصوف والكل قطعا فلا حاجة الى التكلفات التي ارتكبها لكن مع هذا لا يدل على مدعاهم قطعا كما اشرنا
اليه لان غايته ان الاجزاء والصفات اللازمة غير داخلة في الغير المنفي في اي موضع ويحصل الدليل على
مدعاهم بل يؤل بالاخرة الى ما اجاب به الش بل نقول مراد المستدلين على ما يفهم من ظاهر استدلالهم
انه لو كان الكل والجزء والصفة مطلقا مع الموصوف غيرين لدل مثل هذه العبارة على عدم حصول شئ سوى
زيد والكل ايضا على انتفائهما والاخير خلاف اجماع الائمة والاول خلاف الواقع والكل بط شرعا وعرفا
ولغة فالاستدلال على تقدير تمامه دل على عدم غيرية الصفة مطلقا وهذا هو الذي اراده الشريف والله

عه وخلاصته هذه الكلمات ان مدار الاستدلال
بهذه العبارة على ما يفهمها عند اهل العربية
فلو كان مراد المستدلين ما حرره لم يكن العبارة
المذكورة صحيحة قطعا فحينئذ يكون الاستدلال
ح على مطلوبهم فلا بد ان يكون تلك العبارة
على اطلاقها الشامل لمطلق الصفات وان لم يكن
الاستدلال المذكور تاما لكن ذلك كلام اخر
غير متعلق بصحة العبارة هذا منه

وان لم يكن هذا الاستدلال تاما ايضا لما اوردنا انفا بعينه فالحق ان الاستدلال المذكور لا يدل على مدعاهم سواء
اخذ الصفة مطلقة او مقيدة باللازمة ولذا حكم شارح المقاصد بفساده وهذا الاستدلال لاهم مطلقا ولا فائدة
له في اخذ الصفة اللازمة كما حققناه مع ان العرف والذوق شاهدا صدق على ان الغير المنفي في مثلها محمول على فرد اخر
من نوعه كما اجابوا عنه فما اورده الفاضل المحشي مغلطة كما بينا فسادها ومبناها عدم التفصي من الحفيظ المقال
ثم اقول وبعد اللتيا والتي فالذي صرح في اخر كلامه بانه لا فرق عندهم بين الصفات اللازمة والمفارقة لتجدد الاعراض
عندهم بامثالها وعدم بقائها زمانا بعيد في ذاته ومن كلامهم ايضا هاهنا لانهم باسرهم صرحوا بالفرق بين الصفات
اللازمة والمفارقة فالحق ان مرادهم بالصفات اللازمة هاهنا هي القديمة كما اشار اليه شارح المواقف بعد بيان
مقتضى استدلالهم المذكور حيث قال وقيل ادعوا ذلك اي عدم الغيرية في الصفات اللازمة بل القديمة او نخصص
قولهم بتجدد الامثال بما عدا الصفات النفسية من الاعراض كما اشار اليه الخيالي وحققنا هنالك في المعالي
اذ فيها اي في الدار اجزاء زيد من يده ورأسه وصفاته من علمه وكرمه وقيامه وقعوده وغيرها وهذا ناظر الى
المثال الاول وقوله واحاد الرجال اي العشرة ناظر الى المثال وفي ايراده اشارة الى ان ما ليس غير الجزء اعم من الكل
الحقيقي الذي له هيئة حقيقية ومن الكل الاعتباري الذي له هيئة اعتبارية وانت تعلم ضعفه اذ
المراد بهذه الامثلة اي بهذين المثالين وبامثالهما كما ذكروه هاهنا نفي الحصول عن الغير المضاف الى المستثنى المنفي
بكلمة غير كزيد في المثال الاول والعشرة في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير المضاف فردا اخر من نوع
المضاف اليه اعني بذلك المضاف اليه زيدا والعشرة هاهنا وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان
اخر غير زيد وعدد اخر فوق العشرة والا يلزم ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد
وفساده بين جدا كذا في شرح المقاصد قيل تحقيقه ان هذه الامثلة انما صحت شرعا وعرفا ولغة لاجل ان
الاستثناء فيها مفرغ يخصص فيه المستثنى بشئ بقدر الامكان فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد
او غير عشرة رجال ولا يصح بدون التخصيص صلا والا لم يكن امتعة الدار مثلا غيرهما واللازم بط وفاقا فان
بني الاستدلال المذكور منهم على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فتخرج هي عنه فلا يدل الدليل ح
على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى التخصيص وان بني على عمومه يكون الدليل
جاريا في الامتعة مثلا مع تخلف المدعى فيها انتهى اقول قد اشار بقوله فان بني الاستدلال على تخصيص اه
على اضمحلال ما ادعى فيه التوفيق انفا كما بيناه لان ما قرره كما عرفت يقتضي خروج الاجزاء والصفات اللازمة
عن الغير والاستدلال بالعبارة ايضا على ما بسطه والحق ان اللزوم في صورة العموم ليس الا عدم مغايرة
ما عدا زيدا اياه وما صوره هذا القائل في نصرتهم بعد ان لم يكن تاما لا يجري في صورة العموم ايضا كما اعترف
به والعجب منه انه ادعى التوفيق فيما حرره اولا ثم ادعى اولا وثانيا خلله وانه لم يظن هو نفسه اختلاله فتدبر
وبالله التوفيق واعترض على هذا الجواب بالنظر الى المثال الثاني بان احاد العشرة من نوع العشرة سواء

قوله م

ط
بل يلزم ان لا يكون ما عدا زيد من الموجودات
حاصل في الدار كما اشرنا اليه
كلنبوي م

حمل النوع على النوع المنطقي كالانسان او على اللغوي كالرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثاني
لان احاد العشرة من نوع العشرة فيلزم ان لا يحصل العشرة ايضا فيها وهو بط كما سبق فالصواب ما في شرح المواقف
وغيره من ان المراد عدد اخر فوق العشرة وجوابه ان الغير مسلط على العشرة قبل تقييده بقوله من نوعه فاحاد العشرة
وان كان من نوعه لكن الكلام في غير العشرة والمتبادر منه ان يكون ما عداها سواء كان لكل عدد صورة نوعية
اولا وهو التحقيق والغلط انما نشأ من اعتبار تقييده بالنوع قبل تسليط الغير على العشرة على انه لا يمكن هاهنا لان
قوله من نوعه متعلق بالغير المضاف الى العشرة لا بالعشرة فلا فرق في المال بين ما ذكره الشارح هاهنا وبين ما في شرح
المواقف وغيره ولا يختلجن في وهمك انه مبني على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها بل لانه لما اعتبر تسليط الغير على
العشرة ابتداء افاد ذلك انه خارج عن العشرة واحادها وان كانت من نوعها لكنها غير خارجة عنها هذا واما
ما اجيب عنه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فان اراد به ما قررناه من ان المراد بغير العشرة ما هو
خارج عنها واجزاؤها غير خارجة عنها وان كان هذا بعيدا من كلامه فمرحبا بالوفاق والا فهو فاسد هاهنا لا ان المثال
من ان هذا الجواب من طرف القائلين بالغيرية في الكل والجزء وهذا مستلزم لاعترافهم بجوازه لان المجيب مانع
لا مذهب له ولان هذا الجواب غير مختص بهم حتى يكون اعترافا بجوازهم بل لانه يقوى معدى المستدل ويعترف
به مع ان المجيب يصح رد الاستدلال هذا واجيب ايضا بحمل النوع على النوع اللغوي اي الكلي المقيد بقيد فالمراد ليس
فيها رجال فوق التسعة غير العشرة فيكون رجال فوق التسعة نوعا وكليا مقيدا واحاد العشرة وان
كانت من نوعها لكن ليست من هذا النوع المقيد فغير العشرة ح لا يكون الا عددا اخر انيل الى ما في شرح
المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه او جنسه هذا وقد اغنانا عن هذا التكلف البارد مع بقاء النوع
على ما هو المتبادر منه اعني النوع المنطقي تقريرنا لا نم ان الاولى ما ذكره لان الجنس ان كان جنسا منطقيا
فلا وجود له هاهنا وان كان جنسا لغويا اي الكلي المقيد كان كمثل النوع هذا والا لزم عدم كون
ثوب زيد والامتعة اه خصص بعضهم هذا البيان بالمثال الاول واحال الثاني على المقايسة ولا
يخفى انه وان كان ظاهرا ومتبادرا مما قرره في بعض الكتب حيث قرر الاستدلال المذكور والجواب عنه
في المثال الاول فقط لكنه غير ملايم لصنيع الشارح هاهنا حيث اخذ المثالين والاستدلال فالمناسب ان يكون
الجواب مطابقا لهما ايضا فمن هنا جعل البعض الاخر اللازم الاول ناظرا الى المثال الاول واللازم الثاني
ناظرا الى كل من المثالين وجعل ايضا كل من اللازمين ناظرا الى كل من المثالين على ان يكون زيد مستقلا او داخلا
في العشرة والامتعة مشتركة بين المثالين ولما كان الضمير في قوله غيره ابيا عن ذلك من حيث ان المتبادر
منه رجوعه الى زيد فيكون مقصورا على المثال الاول صرفه عن ظاهره وارجعه الى المنفي العام من زيد
ومن العشرة لكن لا يخفى انه تكلف وقع فيه الشارح لجمعه في الاستدلال بين المثالين فنبصر بالعينين
ونقد عرف الاشعري اه اقول لما قدح في الاستدلال المذكور لاصحابه كما رمز اليه شارح المواقف

على ان يكون عدم المغايرة في كلامه كناية عن عدم الخروج لكنه بعيد

المواقف شرع يبين الحقيقة ما ارادوه بنفي الغيرية سواء كان لهم دليل عليه والظاهر انهم اصطلحوا على هذا المعنى
وادعوا ان الشرع والعرف واللغة تشهد لذلك فلا بد ان يكون وجه باعث لذلك الاصطلاح وهو الهرب
عن لزوم تعدد القدماء المتغايرة وعن لزوم كون القدم صفة لغير الله وعن لزوم كون صفات الله جائزة
الانفكاك على تقدير القول بالتغاير كما صرح به شارح المواقف فيكون ذلك اصطلاحا مقبولا منهم سواء كان
لهم دليل تام على ذلك الادعاء اولا وليس ذلك مجرد اصطلاح منهم كما فهم من ظاهر كلام الامام الرازي حتى يرد
عليه ~~ما تولى الشارح كما سيأتي~~ بل اصطلاح له باعث صالح هذا فالشارح لما طعن في استدلالهم المذكور وهو حقيق
بالطعن اراد ان يحقق ما اصطلحوا عليه حتى يتضح معنى اللاغيرية التي ادعوها وليس غرضه الاستدلال على نفي المغايرة
بين الذات والصفات بتعريف الاشعري الظاهر في ذلك كما توهم اذ لا يصح الاستدلال بالتعريف الذي هو من قبيل
التصور على ذلك المدعى وهو ظاهر فان اراد بذلك ان الاشعري لما عرف الغيرين بما ذكره وكان الصفات غير جائزة
الانفكاك يلزم ان لا تكون لا غيرا وهذا القدر يكفي في الاستدلال الذي ادعيناه يرد عليه انه لم عرف الاشعري
الغيرين بذلك حتى يكون دليلا على عدم الغيرية المطلوبة فان اجيب عنه بان له دليلا على ذلك الاصطلاح
كالوجوه المذكورة آنفا فيؤل الامر الى ما ذكرناه فيكون هذا الكلام لبيان الاصطلاح لا لاثبات المدعى
بدليل هو تعريف الاشعري وان اجيب بان الاستدلال السابق يكفي له فقد عرفت حاله مع ان الكلام بعد كون
الاستدلال المذكور مردودا على ان كل الاشاعرة كما اتفقوا في هذا التعريف اتفقوا ايضا في القول بعدم
غيرية الصفات فكيف يكون احد قوليهم دليلا على الاخر والحق ان هذا الكلام من المتوهم المذكور خبط قال الشارح
المقاصد لا خلاف بين المتكلمين في ان التغاير يستلزم التعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل
يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولهذا قالوا الغيران موجودان اه هذا كلامه وهو صريح
في ان القول بان التعدد لا يستلزم التغاير كان باعثا لهم على التفسير المذكور ليس الا بانهما
موجودان اه فخرج به المعدومان كالامور الاعتبارية والاحوال عند مثبتيها وكذا الموجود والمعدوم بناء
على ان التغاير عنده ومن تبعه وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه
لا تمايز بين الاعدام كما صدر عن صاحب المواقف فيختص المعدومين بالاخراج هذا ولا وجه لتفسير قوله موجودان
بقوله اي خارجيان لانه ومن تبعه ينكرون الوجود الذهني فلا موجود عندهم الا خارجيا وقد عرفت في القول
السابق ان كل تغاير يستلزم التعدد وانما الخلاف في عكسه فكل غيرين عندهم اثنان بدون العكس ولذا
لم يكن له في تعريف الغيرين الا ان يقول موجودان اه فالتعدد الموجود في التثنية انما هو بكونه لازما للتغاير
غير منفك عنه وبقيد جواز الانفكاك فيهما مع كونهما موجودين فالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف ليسا
بمتغايرين فقد وجد فيها التعدد دون التغاير فظهر اعمية التعدد من التغاير عند الاشاعرة
يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا امكانا ذاتيا